HORIA PĂTRAȘCU

Singur printre români

Colecție coordonată de Nicolae Manolescu

Editor: Călin Vlasie

Redactor: Daniel Mitran
Tehnoredactor: Marius Badea
Macheta colecției: ART CREATIV
Coperta colecției: Andrei Mănescu
Prepress: Marius Badea

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
PĂTRAŞCU, HORIA
Singur printre români / Horia Pătraşcu ; pref. de Vintilă Mihailescu. - Piteşti : Paralela 45, 2009
ISBN 978-973-47-0764-5

I. Mihăilescu, Vintilă (pref.)

821.135.1-4

HORIA PĂTRAȘCU

SINGUR PRINTRE ROMÂNI

PARALELA 45



Prefață

(Ne)fericirile unui tânăr bovaric în vremuri de tranziție sau despre fascinația orizontului

Cine doar deschide cartea lui Horia Pătrașcu și își aruncă un ochi grăbit peste cuprins s-ar putea întreba ce legătură există între maidanezi și bovarism, sau cum poate fi însoțită hermeneutica prejudecății de povestea unei bătăi „mai rea decât moartea", văzută la televizor. Impresia poate rămâne, o vreme, că autorul schimbă, nestăpânit, registrele, oscilând derutant între crâmpeie din viața *noastră* cea de toate zilele și viziunile *lor* filosofice, venite parcă din *altă lume*. Sau poate invers... Dar nu, nu este așa! – ne aduce aminte, cu fiecare pagină citită, Horia Pătrașcu: cotidianul devine propria noastră temniță dacă nu-l gândim și nu încercăm să-l așezăm în cuvinte potrivite, iar presupus eterata metafizică face parte, de fapt, din „viața noastră cea de toate zilele", așa cum ne amintește și Ștefan Afloroaei într-o carte pe care autorul o comentează elogios către sfârșitul volumului său de eseuri. Legătura devine astfel explicită: exercițiul firesc și neabătut al gândirii, care nu se poate desfășura doar printre oameni sau printre cuvinte, ci numai în unitatea definitoriu umană a acestora. Horia Pătrașcu pur și simplu *gândește* ceea ce i se întâmplă aici și acum, de la întâlnirile cu oamenii la întâlnirile cu cărțile și ideile, deopotrivă dătătoare de măsură a unei lumi din care facem parte cu toții.

Ceea ce constituie particularitatea acestei gândiri este faptul că pare a fi atrasă ca de un magnet de promisiunile orizontului: „Un popor se judecă prin disponibilitatea, dacă nu prin aptitudinea sa de a privi cerul" – afirmă autorul. Totul este privit și judecat apoi din această perspectivă

aspirațională. Nu este de mirare, așadar, că gândurile sale vor fi bântuite de nostalgii ale orizontului, de tristețea „ferestrelor oarbe" (*Îmi amintesc cât de mirat am fost când am văzut pentru prima oară ceea ce am aflat ulterior că se chema o „fereastră oarbă"*...). Căci România a devenit tot mai mult (sau poate a fost dintotdeauna?...) o țară a „ferestrelor oarbe", în care orizonturile se închid unul după altul, unul peste altul.

„Tranziția s-a încheiat!" Și cu această încheiere, de care autorul devine subit conștient într-una din zile, s-a închis la fel de brusc și un orizont de așteptări, un orizont al speranțelor: „încheierea tranziției echivalează cu pierderea speranței". *Faites vos jeux, rien va plus!* Ceea ce era – sau părea a fi – doar trecător, în așteptarea marii schimbări, a încremenit ca atare, a devenit definitiv și, mai grav, legitim: este instalarea „oligocrației", un fel de oligofrenie a puterii, oriunde s-ar exercita aceasta, în parlament, la televizor sau între blocuri.

În acest orizont închis al posttranziției, obloanele cad unul după altul, iar gândirea se împotmolește în propriile sale limitări. Lipsită de orizonturi, neaerisită, gândirea nu mai poate – și nu mai dorește – să „scape de prejudecăți", adică să schimbe acele idei preconcepute moștenite și gata digerate cu altele, mai fecunde, care să-i ofere alte perspective, mai adecvate, de judecată. Dispare chiar orizontul proxim al răspunsurilor conjuncturale, banale, de zi cu zi, prin refuzul *problemei*, prin lenea sau disprețul pentru însăși identificarea și numirea unor probleme, măcar atunci când te lovești de ele. Și cum să gândești atunci o explicație, o interpretare, un „răspuns", dacă, în prealabil, nu ai nicio problemă, dacă nu așezi posibilitatea unui răspuns într-o sferă cât de cât problematică? „În comisia mea nu există nicio problemă!" – repeta cu obstinație un președinte de comisie de bacalaureat atunci când i s-a demonstrat că majoritatea candidaților au copiat. „N-am nicio problemă cu asta" – părea să spună tatăl care și-a văzut fata bătută de moarte de către soțul ei gelos. Fără a recunoaște problema rromilor, răspunsurile inventate de „oligocrație" nu pot fi decât stupid-conjuncturale. La fel și în cazul mai puțin grav, dar tot atât de simptomatic, al „maidanezilor". *Care-i problema?* – îți aruncă sarcastic în față mai tot românul, înainte de a-ți întoarce spatele sau de a-ți da un cap în gură.

În acest spațiu închis, se dezvoltă o întreagă faună mutantă, o adevărată patologie socială pe care Horia Pătrașcu nu se mulțumește să o treacă

în revistă (o cunoaştem, de altfel, cu toţii!), ci încearcă să o numească, să o aşeze în categorii comprehensive pentru a-i putea recunoaşte cu mai multă uşurinţă şi precizie toate manifestările, oriunde ar apărea acestea. „Nesimţitul" lui Radu Paraschivescu nu se mai rezumă astfel la o „semiologie a mitocanului", ci devine o categorie mult mai largă, de patologie socială în sensul cel mai cuprinzător al expresiei: „Iată deci că nesimţirea nu aparţine, aşa cum crede Radu Paraschivescu, doar mojicului. Nesimţirea se întinde până la cele mai înalte vârfuri şi coboară până în cele mai profunde straturi. Nesimţirea înseamnă a răspunde ca un animal într-un context specific uman". Acelaşi lucru cu „Prostul", ridicat de către Horia Pătraşcu la rang de „specie" biologico-metafizică prin combinarea omului de Neanderthal – denumit de Haeckel *homo stupidus* – cu mai vechea definire aristotelică a „sclavului". Totul pentru a pune sub semnul *prostiei* mult mai mult decât simplele deficienţe contingente ale inteligenţei şi a o înţelege în aşezarea sa mult mai temeinică în lume. Acelaşi lucru şi cu „idiotismul" (de la *idios* – propriu), termen construit pentru a-i putea diferenţia pretenţiile de cele ale egocentrismului sau individualismului. Printre toate aceste specii ale împuţinării, concluzia nu poate fi decât una: „în nicio altă epocă nu a existat o mai acută penurie de individualităţi!"

Exercitându-se cu nevoie de înţelegere în acest spaţiu, populat cu astfel de specimene, nu este de mirare că gândirea lui Horia Pătraşcu ajunge, periodic, la accente de disperare autentică: „Dacă mi-aş fi tăiat venele, în loc de sânge sunt sigur că ar fi curs vomă" sau „Până şi Moartea ar fi tentată să facă respiraţie gură la gură acestor indivizi spectrali!".

Iar această disperare se întoarce, previzibil, asupra originilor, asupra temeiurilor istorice ale acestor deviaţii ale *logosului* dat nouă, tuturor, ca oameni. Cum de a fost/este posibil? Pătraşcu dezvoltă astfel un întreg concept al „spaţiului mocirlitic" românesc, menit să răstoarne, cu furie nedisimulată, pe cel idilic de „spaţiu mioritic". Un spaţiu în care acelaşi Blaga a închis cunoaşterea în orizontul imobil, fără perspective, al „misterului", în care se venerează *cultura* ca epifanie a necunoaşterii. Şi în care poporul mioritic (nu) gândeşte în exact acelaşi fel: „în fond, omul de rând nu se ia deloc în serios, el este umil într-un sens ce ţine chiar de esenţa lui; umilinţa-i constitutivă o regăsim în sintagme de felul: «cine sunt eu, ca să judec?», «sunt/suntem prea mic(i) ca să facem ceva (privitor la ordinea sociopolitică)», «Aşa a vrut Dumnezeu» sau pur şi simplu «Asta e!», el

trăieşte exclusiv perceptiv, şi nu raţional sau reflexiv." Pătraşcu caută aproape cu disperare masochistă o minimă urmă de chemare a orizonturilor îndepărtate, de elan transcendent sau de revoltă intelectuală, dar nu găseşte decât mulţumirea (umilinţa) în faţa datului misterios şi de nepătruns – căci nu are rost să fie iscodit – al lumii. Poţi să fii de acord sau nu cu această „dezvrăjire" întreprinsă de autor, dar nu poţi să nu-i recunoşti forţa şi autenticitatea!

Şi atunci, în plină deznădejde, dintre paginile cărţii se deschide, pe neaşteptate, orizontul veşnic al Eladei! Nu este vorba, pur şi simplu, despre o altă ţară, despre străinătate sau cu atât mai puţin despre atracţia Occidentului (Pătraşcu păstrează o explicită revoltă faţă de răspândita prezumţie de vinovăţie faţă de cei care rămân, însoţită de prezumţia simetrică de inteligenţă în faţa celor care pleacă sau visează să plece din ţară). Este, pur şi simplu, regăsirea tărâmului consacrat al *logosului*: „Oameni frumoşi, deplini, pentru care totul era important. Ceea ce altora le-ar fi părut vorbărie, pentru ei era *logos*, adică cea mai esenţială manifestare a fiinţei umane, pe care şi-o desfăşurau natural, într-o cvasiinconştienţă, spontan şi firesc". Şi cerul acestei Elade vine să lumineze în câteva rânduri orizonturile priponite care îşi declină închiderea de-a lungul paginilor cărţii. Relatările de călătorie din Grecia îi aduc lui Pătraşcu, în mod evident, o rază de fericire.

Dar parcă nicăieri nu se simte Horia Pătraşcu mai în largul său, mai exaltat chiar, ca în paginile în care vorbeşte despre bovarism. Şi despre el, Charles, *domnul* Bovary. Căci „bovarismul", pentru Pătraşcu, nu este altceva decât orizontul de necuprins al *fericirii*: „Este vorba de un cuvânt greu, un cuvânt «mare», care nu este folosit, cu câteva excepţii ce urmăresc un efect ironic, decât în relaţie cu două personaje, anume Emma Bovary, respectiv Charles Bovary. Acest cuvânt este *fericire*. Este cuvântul care revine extrem de des, uneori pe parcursul aceleiaşi pagini, dacă nu chiar al aceleiaşi fraze. Când ştim cu câtă grijă pentru stil scria Flaubert, e greu să presupunem că această redundanţă este o neglijenţă, o scăpare sau este pur întâmplătoare. Pe de altă parte, concentrarea acestui termen în mâinile a numai două personaje ne poate îndruma în căutarea sensului bovarismului prin urmărirea pe cât posibil a destinului lor. Căci, în cele din urmă, Charles şi Emma sunt personajele care dau numele romanului şi al fenomenului". *Dorinţa de a fi fericit* defineşte, prin urmare, specia bovaricilor, o dorinţă lipsită de *renunţare* şi de *resemnare*: „unde este renunţare, acolo nu este nici fericire, nici aspiraţie spre fericire, deci nu poate fi nici bovarism".

Poate nu întâmplător, scena care prevesteşte trezirea la conştiinţă a bovarismului – şi cu care îşi începe şi Pătraşcu argumentaţia – nu este nimic altceva decât o banală deschidere a unei ferestre: „«În serile frumoase de vară (...) el deschidea fereastra şi sta cu coatele rezemate de pervaz. Râul, care făcea din acest cartier din Rouen un fel de mică Veneţie infectă, curgea jos, sub el, galben, violet sau albastru, printre poduri şi gratii. Lucrători cinchiţi pe mal îşi spălau mâinile în apă. Pe nişte prăjini, care ieşeau din podurile caselor, fuioare de bumbac stăteau întinse la uscat. În faţă, peste acoperişurile caselor, se întindea cerul senin, roşu în amurg. Ce bine trebuie să fie acolo! Şi ce răcoare sub făget! Îşi umflă nările ca să tragă în piept miresmele dulci ale câmpului, care nu ajungeau până la el.» Iată întâia exclamaţie a bovaricului *in statu nascendi*, a bovaricului trezit la conştiinţă: «Ce bine trebuie să fie acolo!» *Acolo* nu este un loc determinat, apropriabil, un «aici» aflat la distanţă, ci este acel loc care, ca şi orizontul, rămâne mereu departe". Bovarismul astfel întrevăzut începe să crească în Charles, căpătând şi un nume în momentul în care o întâlneşte pe Emma. Vă las să citiţi însă continuarea într-un crescendo memorabil, condus cu vădită plăcere de Horia Pătraşcu, pe urmele lui Flaubert, către punctul de la orizont în care această dorinţă bovarică de fericire se întâlneşte, firesc, cu nefericirea.

Nu cred să greşesc spunând că autorul, vorbind odată despre această carte a sa, s-ar putea să şoptească, uitându-se pe o fereastră: *Monsieur Bovary c'est moi!...*

VINTILĂ MIHĂILESCU

Despre oligocraţie

Nemulţumit de denumirile ce au tot fost date epocii în care trăim de o bună bucată de vreme, m-am gândit la una care ar putea reflecta cel puţin sentimentul meu specific faţă de aceasta. Termeni precum „democraţie", „tranziţie", „postcomunism", „capitalism" – „original" ori „de cumetrie" –, „normalizare", „globalizare", „oligarhie" sau „plutocraţie", oricât de sugestivi, nu reuşeau să exprime acea trăire personală prin care timpul se întindea până la sufletul meu.

Acum câteva zile cuvântul s-a rostit singur, împrospătând o minte obosită să-l mai caute: „oligocraţie". Da, acesta este cuvântul! Deodată tot ce era neclar, vag, insuportabil cufundat într-o întunecime de şopron, s-a luminat şi s-a limpezit.

Întrebarea firească este de ce nu m-am mulţumit cu mai vechiul şi consacratul cuvânt „oligarhie". Dar bine, acesta este un cu totul alt termen! Oligarhia desemnează acel regim în care conducerea este concentrată în mâinile câtorva oameni (*oligos* – puţin, *arche* – conducere). Astăzi nici nu poate fi vorba de aşa ceva, dimpotrivă, există atâtea autorităţi, conduceri, direcţiuni, instituţii şi organe de control, încât se poate spune că deviza acestor vremuri este „acolo unde nu există un şef, el trebuie inventat". E greu să crezi că trăim în plină oligarhie într-o ţară (şi într-o Europă) acuzată de birocraţie, în care ghişeul se multiplică într-un ritm ameţitor, iar Castelul (kafkian, desigur) îşi adaugă pe zi ce trece noi etaje – în sus şi în jos.

Oligocraţia înseamnă însă altceva (*oligos* – puţin, *kratos* – putere), înseamnă puterea sărăciei, a puţinătăţii – mintale, afective, verbale, morale. Astăzi puterea este deţinută nu de puţini oameni, ci de puţinătatea oamenilor, de micimea lor. Din nefericire, puterea „sărăciei" nu se mai rezumă doar la puterea politică. Ea coboară din ce în ce mai jos, dacă nu cumva

s-a ridicat, răspândindu-se din ce în ce mai mult, cucerindu-şi din ce în ce mai mulţi şi mai sus-puşi adepţi, convertindu-i la noua religie universală a sărăciei interioare.

Poate că în nicio altă epocă nu a existat o mai acută penurie de individualităţi. Tot privind desfăşurarea chipurilor şi figurilor pe sticla televizorului ai senzaţia că omenirea s-a abstractizat, s-a schematizat, s-a simplificat într-un mod inacceptabil. Nu mai vorbim de personalităţi, ci de tipuri de personalitate, nu mai vorbim de indivizi, ci de categorii de indivizi. Şi într-un fel chiar aşa se şi întâmplă: pot apărea mereu alţi oameni, dar fiecare va vorbi la fel, va gândi la fel, se va emoţiona la fel, se va scărpina la fel, ca şi cum ar fi avatarurile uneia şi aceleiaşi entităţi. Chiar şi când se contrazic, pare că ambele părţi susţin aceeaşi teză. Dacă s-a produs o mutaţie genetică, aceea constă în ştergerea trăsăturilor fizionomice distinctive. Semănăm din ce în ce mai mult unii cu alţii şi va veni o vreme în care conceptul de gemeni identici va cădea în desuetudine.

Dacă e adevărat însă că avem doar un număr restrâns de „figuri reprezentative", aceasta se justifică tot prin oligocraţie: sunt suficiente două–trei „personaje" pentru ca toată lumea să se regăsească în ele, pentru ca toată lumea să fie mulţumită. Când vom rămâne doar unul singur în milioane de exemplare, vom putea asculta liniştiţi, ore şi zile în şir, un conducător suprem, cu sentimentul că ne ascultăm propriile gânduri, şi-l vom omagia din pur narcisism.

Să privim în jur: de pretutindeni suntem somaţi să gândim cât mai repede şi să ne exprimăm ideile în cât mai puţine şi mai simple vorbe, pe motiv că astăzi avem – noi, oamenii în general – *puţin* timp. În privinţa timpului, lucrurile au rămas la fel, el nu s-a împuţinat defel, de vreme ce şi azi ca şi întotdeauna vorbim de trecut, prezent şi viitor.

Noi suntem cei împuţinaţi, noi, cei care aruncăm vina pe timp. Oamenii cu suflet mare au şi mult timp, au şi au avut întotdeauna. Atât de mult că, oricât de scurtă le-a fost viaţa, au avut tot timpul să-i dovedească rostul. Ce am pierdut noi este răbdarea, adică deschiderea spre diferit, spre nou, ascultarea, apropierea, bunăvoinţa arătată străinului, ospitalitatea. Numai obtuzitatea, îngustimea spiritului ne face să nu sesizăm pericolul pe care îl reprezintă toleranţa, de care facem mare caz şi pe care o substituim ospitalităţii. A fi tolerant înseamnă nu doar a nu-ţi păsa de celălalt, ci a-l considera inferior ţie, dacă nu chiar mai rău decât tine.

Da, deschiderea, largheţea, generozitatea, acestea sunt lucrurile pe care le-am pierdut. De aceea preferăm să ne închidem în hruba noastră sufletească, unde nu mai e loc pentru nimeni, în care ni se pare că şi noi înşine ocupăm prea mult spaţiu şi am mai renunţa la lucrurile inutile şi cronofage, la niscaiva sentimente şi la gândirea asta care prea despică firu'-n patru. De ce să ne împuiem capul cu ce-au zis alţii aşa de sofisticat, când lucrurile pot fi atât de simple şi de uşoare?!

Câtă risipă există în evoluţia umanităţii! A fost nevoie de un Shakespeare pentru ca, secole mai târziu, Romeo să realizeze că poate să-i spună Julietei aceleaşi lucruri în cuvintele de suflet ale unei manele!

Tranziția și Integrarea

„Tranziția s-a încheiat!" Ca rostite din cer, aceste cuvinte mi-au răsunat în minte în fața televizorului. Doar că ele nu mai purtau nimic pozitiv, aşa cum fusesem învăţat să le privesc. Nu apăruse nimic nou, luminos, temeinic pe care să se poată reaşeza lucrurile. Nu, dimpotrivă. Apăruse în mine numai convingerea că tot ceea ce până deunăzi păstra aparența vremelnicului, a tranzitorului, a tatonării se permanentizase, devenise legitim; starea de fapt se transformase pe nesimțite într-o stare de drept.

Despre figurile pe care le acceptasem doar în virtutea evanescenței lor aflam deodată că sunt „reprezentative", că sunt luate în serios. În ce mă priveşte, n-am fost niciodată în stare în aceşti 15 ani să le acord o asemenea importanță încât să nu le iau în râs. Băşcălia românească – oricât de condamnată – mă făcea să mă simt mai la largul meu pentru că aducea toate aceste personaje ale tranziției într-o zonă a derizoriului, adică a lipsei de substanță – singura pe care o meritau. Treptat s-a râs din ce în ce mai puțin, apoi nu s-a mai râs deloc, nu pentru că s-ar fi schimbat ceva în peisaj, oamenii ridicoli fiind înlocuiți de oameni serioși, ci pentru că o glumă „bună" repetată la nesfârşit nu mai face pe nimeni să râdă. (De Gigi Becali oamenii s-au amuzat copios, cu gura până la urechi de îndată ce-l vedeau; apoi au început să-şi plece urechea la ceea ce debita; ultima oară l-am văzut invitat la o emisiune de Stelian Tănase.)

„Tranziţeii" şi-au asigurat locul în istorie, au supraviețuit tranzitoriului prin simpla lor insistență, prin menținerea în centrul atenției și monopolizarea prim-planului vieții social-politice, altfel spus printr-o susținută şi sistematică „băgare în seamă". Aparițiile repetate până la refuz au lăsat impresia unui vid uman existent în jurul lor după raționamentul precar

„dacă numai ăştia apar mereu, înseamnă că alții nu mai sunt"; de la „ăştia sunt" s-a trecut la „ăştia suntem".

Prezentându-se neîncetat la fiecare ospăț al clipei – de la campanii electorale până la talk-show-uri – s-a născut în ei şi în alţii credinţa că „reprezintă" milioanele de absenți care se satură doar privindu-i cum mănâncă.

În mod firesc, oamenii tranziției ar fi trebuit să se stingă discret, să intre într-o din ce în ce mai accentuată penumbră şi să lase locul acelora înspre care ar fi trebuit să facă trecerea. Ar fi fost atunci, în ambele sensuri ale cuvântului, *trecători*, adică vremelnice căi de legătură.

De fapt, tranziția nu a privit deloc România. Tranziția i-a privit pe „tranziţei", ei au fost singurii care au suferit-o în cele mai variate moduri: trecând de la un partid la altul, de la o ideologie la alta, dintr-o epocă într-alta; trecând din funcţie în funcţie, de la un mandat la altul, de la o atitudine la cea opusă. Şi în cele din urmă au mai făcut o trecere, cea mai importantă: de la un statut provizoriu pe care însăşi tranziția li-l acorda la unul stabil, definitiv, titular.

Personajele tranziţiei sunt în acelaşi timp constantele şi variabilele schimbărilor produse, agenți şi pacienți ai acestora: neschimbate în fond, au îmbrăcat tot felul de forme pentru a rămâne în continuare îndărătul lor. Pentru „tranziţei" nu punctul de vedere este important, ci cel care-l are. Blana poate fi sacrificată dacă lupul rămâne acelaşi.

Fapt este că „tranziţeii" au realizat că ideea de tranziţie are un puternic potențial subversiv. De mult nu am mai auzit discutându-se sau măcar invocându-se această temă. Şi cum să fie altfel din moment ce tranziția le submina mult dorita autoritate, răpindu-le cel mai important lucru pe care şi-l doreşte puternicul zilei: legitimitatea.

Şi astfel tranziția a căzut în dizgrație, apărând însă o altă idee ce are darul de a le da legitimitate celor care „cred" în ea; e vorba de Integrarea Europeană. Odată cu integrarea, „tranziţeii" se vor înnobila, vor fi ridicați în rang, pentru că nu poți integra decât ceea ce este încheiat, ferm conturat, definitiv. Chiar aşa şi sună „angajamentele" luate: până la 1 ianuarie 2007 trebuie să se îndeplinească, soluționeze, asigure ş.a.m.d. Vor fi satisfăcute „toate" condițiile integrării. Este un termen-limită până la care „tranziţeii" mai au timp să se primenească, să-şi curețe hainele şi să mai

învețe câteva maniere de europeni. Nu mai au răbdare, freamătă în așteptare, vor neapărat în 2007, orice an întârziat îl resimt ca pe un secol. Vor să fie primiți în marea familie europeană pentru că numai așa blestemata de tranziție care le dădea un sentiment de nesiguranță și un statut ambiguu se va fi terminat pentru totdeauna.

Cum nu România va fi suferit tranziția, tot așa nu România va beneficia de integrare. Integrată va fi clasa politică românească recunoscută de marile state ale Europei, legitimată de ele. Cine va mai putea pune la îndoială de atunci încolo reprezentativitatea clasei politice, cine va mai îndrăzni să nu o ia în serios? Nu Traian Băsescu sau Alianța *D.A.* vor culege roadele integrării, ci întreaga clasă politică, aceeași căreia, în țară, absenteismul, devenit obișnuit la alegeri, îi conferă din ce în ce mai puțină legitimitate; aceeași căreia nevotanții – din ce în ce mai mulți – îi transmit că niciun partid și niciun om politic nu îi reprezintă și că în fața lor și-au pierdut și acea singură justificare pe care le-o dădea tranziția. Pentru toți aceștia încheierea tranziției echivalează cu pierderea speranței.

Despre filo-filosofie și filo-filosofi

Este cât se poate de grăitor pentru „spațiul mioritic" că cei doi filosofi ai săi, Lucian Blaga și Constantin Noica, au fost hipnotizați, fermecați până la stupefacție de „cultură", „marea și mica cultură", „cultura de performanță" ș.a.m.d. Toată opera lor are o importantă pondere propagandistică, de popularizare a culturii (n-a avut Noica ambiția să-l traducă pe Hegel pe înțelesul tuturor?). Acesta este semnul că aici, pe meleagurile carpato-danubiano-pontice, nu există niciun fel de simțământ filosofic autentic (cel puțin nu la filosofii oficiali), că niciun fel de trăire sinceră și dezinteresată nu împinge la actul creator real, ca act derivat, consecvent de exprimare sau mărturisire. Aici există doar voința de a face „și noi filosofie", de a avea „și noi filosofii noștri", de a acoperi rușinoasa goliciune culturală; stăm sub semnul acelui blestemat îndemn: „scrieți băieți, numai scrieți!" Nu este întâmplător că filosofia românească (prin cei doi iluștri exponenți ai săi) încearcă, inconștientă de motivația ei adâncă, să justifice *ontologic* trebuința culturală.

Există în noi, în fiecare român inteligent sadea o „invidie de cultură", așa cum la fetițe, conform punctului de vedere psihanalitic, există o „invidie de penis"[1]. Ca și ele încercăm să aruncăm vina pe mamă (țărișoara cu nefericita ei așezare în calea tuturor năvălirilor și stăpânirilor) și să căutăm

[1] „Invidia de penis se naște din descoperirea diferențelor anatomice dintre sexe: fetița se simte defavorizată în raport cu băiatul și dorește să posede, ca și el, un penis; apoi, această invidie de penis ia în desfășurarea complexului Oedip două forme derivate: dorința de a dobândi un penis în interior (în primul rând sub forma dorinței de a avea un copil); dorința de a se bucura de penis în coit. (…) Dorința cu care fetița se întoarce spre tată este fără îndoială la originea dorinței de penis, pe care mama i l-a refuzat și pe care acum speră să-l aibă de la tată.." (Jean Laplanche, J.B. Pontalis, *Vocabularul psihanalizei*, Humanitas, București, 1994, p. 205).

iubitor compania consolatoare a tatălui (reprezentat de Occident; la propriu, Roma, adică Occidentul, a fecundat Dacia şi de atunci am rămas copiii, sau mai precis copilele, unui tată străin, neautohton, vestic ce ne-a părăsit, plecând la el acasă). Dacă nimic nu ne poate face „să avem şi noi" (cultură, penis), nimic nu ne poate opri „să vrem şi noi". Din neputinţa şi dorinţa disperată de a avea „şi noi" se naşte acest chinuit, transplantat şi hormonizat organ ce se cheamă cultură română şi care are, inevitabil, grave probleme de erecţie.

Lucian Blaga nu resimte întregul tragism al situaţiei pe care o descrie, aceea de a nu putea cunoaşte până la capăt şi pe deplin, adică, pur şi simplu, de a nu putea cunoaşte. Apă de ploaie şi vorbe în vânt sunt toate câte le pune pe seama „existenţei întru mister şi pentru revelare". Ce filosof român! Când te gândeşti că în alte spaţii imposibilitatea de a cunoaşte provoca convulsii ale gândirii în căutarea de a ieşi din această înfundătură sau determina inventarea unor tranchilizante pe măsura neliniştii corespondente, nu poţi să nu fii şocat de entuziasmul cu care Blaga percepe aceeaşi condiţie, constatându-i îndreptăţirea, exultând de cât de nimerit este să se întâmple aşa şi nu altfel. Iată raţiunea prin care justifică necesitatea misterului: dacă am cunoaşte, n-am mai putea crea! Ca şi cum acesta ar fi lucrul ultim, esenţial, definitiv, rostul existenţei universului! Ca şi cum creaţia nu ar fi tocmai consecinţa minoră şi inutilă a marii noastre nefericiri, aceea de a nu şti! După el, Socrate, care în fond nu a scris nimic (dar au fost cu certitudine mulţi alţii ca el, care nici măcar nu au vorbit), a fost un simplu pierde-vară.

Lui Lucian Blaga îi trebuie refuzată nu numai titulatura de „mare filosof", ci chiar şi aceea de „filosof". El nici măcar nu a bănuit prăpădul, năpasta pe care le presupune conştiinţa ignoranţei; a crezut că Dumnezeu a făcut lumea pentru micile lui plăceri scriitoriceşti.

Mă gândesc la o posibilă consolare filosofică blagiană adresată unui spirit zbuciumat, însetat după adevăr, cunoaştere, sens, dornic să afle până la disperare, ce ştie că nu ştie, şi simte că din această cauză îi plesneşte capul şi că trebuie să se lămurească odată („până când, Doamne?"): „Dragul mieu (rostit actoriceşte), este absolut sigur că nu-ţi vei atinge niciodată ţelul, dar este extraordinar de bine că este aşa, pentru că în felul acesta vei putea încerca să tot afli. Dumnezeu ne-a lăsat şchiopi, ologi pentru frumuseţea actului de a vrea – fără a reuşi vreodată – să mergem, de a ne

strădui să ne ţinem verticali şi de a fi producători, în nevoinţa noastră, de nenumărate cârje, proteze, suporturi, mijloace de deplasare. Nu ştii pentru ce trăieşti? Nu-i nimic, scrie un eseu despre asta! Suferi? Şi mai bine: poţi face nişte veritabile şi emoţionante poezii, căci (nu-i aşa?), fie vorba între noi, nicio durere nu e prea mare, să nu se transforme-n cântare. Eşti o fiinţă culturală, dragul mieu, şi, pentru a rămâne aşa, Dumnezeu ţi-a ascuns, prin însăşi natura ta, adevărul, te-a făcut structural fals, neadevărat, căci El este un mare amator de cultură. Ce este acest Dumnezeu? Că e bun sau rău, personal sau impersonal, existent sau inexistent, ce mai contează, important e că te întrebi şi important e răspunsul pe care ţi-l dai, oricare ar fi, ai grijă numai să fii creativ, original".

Blaga îşi face un crez (poetic şi filosofic) din definitivatul misterului. „Eu nu strivesc corola de minuni a lumii / şi nu ucid / cu mintea tainele, ce le-ntâlnesc / în calea mea / în flori, în ochi, pe buze ori morminte (...); aşa îmbogăţesc şi eu întunecata zare / cu largi fiori de sfânt mister / şi tot ce-i nenţeles / se schimbă-n nenţelesuri şi mai mari / sub ochii mei – / căci eu iubesc / şi flori şi ochi şi buze şi morminte." Niciun filosof şi probabil niciun creator nu şi-au propus să *nu* lămurească nimic din ceea ce constituie obiectul gândirii sau simţirii lor. Aşa ceva este pur şi simplu aberant. Chiar şi poetul, exprimându-se, vrea să-şi limpezească trăirile şi nu să şi le întunece mai tare. Blaga elaborează o filosofie ce se conturează în jurul naturii cunoscătoare (şi deci creatoare) a omului[2], fără să o împărtăşească: nu poţi să fii cunoscător şi să nu vrei să cunoşti. Cel ce s-a lămurit că nu poate cunoaşte nimic renunţă la cunoaştere, căutându-şi alte satisfacţii în afara ei.

Nu e întâmplător ultimul vers din acest testament poetic: „căci eu iubesc şi flori şi buze şi morminte". Ei bine, tocmai de aceea nu are Lucian Blaga fire de cunoscător, pentru că iubeşte tot ce-i iese în cale, de la buze şi ochi până la morminte. Or, dacă iubeşti, n-ai nevoie să cunoşti; eşti pe deplin satisfăcut cu ceea ce-ţi apare, nu ai nevoie decât de prezenţa obiectului iubit; te mulţumeşti cu simpla descriere a ceea ce-ţi este dat să vezi, *înfăţişarea este singurul temei al obiectului iubit*. De aceea, pentru Blaga lumea

[2] Amintim în treacăt cercul în care cade: dacă cunoaşterea este o avansare indefinită în plin mister, cum poţi pretinde că dezvălui esenţa cunoaşterii înseşi ca fiind această avansare; ar însemna că nu putem cunoaşte nimic real şi pe deplin, cu excepţia cunoaşterii; tot ce cunoaştem e misterios, cunoaşterea cunoaşterii nu este.

este o sursă inepuizabilă de apariţii, de postúri şi de situaţii, de surprize, adică exact cum este pentru omul de rând. Blaga nu este filosof, căci filosoful nu iubeşte tot ce-i iese în cale, se simte nemulţumit sau şocat, uimit de cele întâlnite, şi, drept urmare, le caută rostul, raţiunea de a fi, sensul. Filosoful încearcă să justifice existenţa lucrurilor, să le confere o îndreptăţire de a fi, în niciun caz nu le consideră prin ele însele demne de a fi (iubite). În schimb, aşa procedează omul simplu: el ia lumea aşa cum este, pentru că aşa este[3]. „Iubirea” de care vorbeşte Blaga nu este altceva decât această consubstanţialitate dintre omul natural şi lume; „nenţelesul” nu-i provoacă nevoia de a-l sfâşia, fiorul (de groază) al neştiinţei, ci îl preia ca atare, eventual augmentându-l cu aerul ceţos şi plăcut tainic al legendelor, basmelor şi poveştilor cu strigoi.

Nu există cultură mare şi cultură mică, există numai cultură, pur şi simplu; iar încercarea lui Blaga de a întemeia puţinătatea celei româneşti, rudimentarul şi primitivismul ei într-o copilărie ipostaziată, luată în sine, care nu mai trimite la maturitate şi care nu mai reprezintă o „vârstă” sau o „etapă” este doar emoţionantă prin efortul de a scoate apă din piatră seacă. Simplu spus, creatorii de cultură sunt acei oameni care „au ceva pe suflet”, care „nu se simt bine în pielea lor”, care „nu-şi găsesc locul”. Ei nu vor neapărat să creeze, acesta nefiind ţelul lor, şi nu-şi întreţin zbuciumul doar întrucât are virtuţi creatoare. Creaţia nu este niciodată căutată de creator. Ea provine, emană dintr-o altă căutare a ceva (de) neştiut, absolut esenţial, care-l priveşte în mod vital.

[3] La aceasta se reduce „înţelepciunea” omului comun, de la vârsta copilăriei, până la aceea a bătrâneţii, exprimată prin toate *ahurile*, *ohurile* şi *ehurile* pe care le emite în faţa întâmplărilor survenite împotriva voinţei lui, cum ar fi moartea, suferinţele de tot felul, lipsurile, neajunsurile, războiul, o anumită condiţie ş.a.m.d., dar pe care le admite cu seninătate, printr-un acord cumva impersonal, dincolo de el, al vieţii ce-şi recunoaşte toate „implicaţiile” şi întruchipările; să vezi în această manifestare a omului simplu ceva superior, o cumpătare, cuminţenie şi resemnare demne de toată lauda este cât se poate de greşit, pentru că ea este spontană, instinctivă, naturală, şi nu dobândită, obţinută prin efort conştient, rezolvare admirabilă sau disimulare eroică a unui conflict lăuntric; ea este imediată şi nu mediată; ar fi ca şi cum am lăuda câinele pentru că latră şi pisica pentru că miaună; în fond, omul de rând nu se ia deloc în serios, el este umil într-un sens ce ţine chiar de esenţa lui; umilinţa-i constitutivă o regăsim în sintagme de felul: „cine sunt eu, ca să judec?”, „sunt/suntem prea mic(i) ca să facem ceva (privitor la ordinea sociopolitică), „Aşa a vrut Dumnezeu” sau pur şi simplu „Asta e!”, el trăieşte exclusiv perceptiv, şi nu raţional sau reflexiv.

Or, românul – în majoritatea întrupărilor sale – trăieşte într-un acord spontan, imediat cu lumea ce i-a fost dată (acelaşi lucru se întâmplă cu boşimanul şi cu toate societăţile nonculturale). Nu-i codrul frate cu românul? Ce i-ar putea lipsi când ţara lui „are de toate”? Nu ne mândrim noi cu resemnarea mioritică în faţa morţii? Nu le ducem noi bucuroşi pe toate, de e pace, de-i război? Nu suntem vestiţi pentru adaptabilitatea noastră care merge până la oportunism şi supunere oarbă? Nu spunem: „rău cu rău, dar mai rău fără rău”? Nu simţim noi că Dumnezeu e român, în orice caz că-i de-al nostru, şi nu-i construim bisericuţe la fel de intime şi îmbietoare precum nişte bodegi? Nu ne mulţumim cu puţin şi n-ar trebui să inscripţionăm pe stema României: „capul plecat sabia nu-l taie”?

Sentimentul tragic al existenţei pare străin acestor locuri[4]. Acesta înseamnă: curajul de a contesta chiar atunci când ştii că adversarul este atotputernic şi tu n-ai nicio şansă de a reuşi, căutarea rostului, interesul personal şi vital în aflarea adevărului, în dobândirea înţelegerii, nelinişte, dispreţ, nesupunere, singurătate, demnitate, resimţirea lui Dumnezeu ca ascuns, străin sau mort, opţiunea fermă pentru drumul propriu chiar atunci când ştii că acesta sfârşeşte în prăpastie, sentimentul că lumea este neaşezată.

Numai dintr-o asemenea simţire se naşte cultura. Şi dacă numai pentru a avea cultură vom vrea să fim nefericiţi, atunci suntem demni de toată mila, căci oricum nu vom reuşi să avem o trăire autentică, dat fiind că aceasta este interesată doar de propria-i dispariţie, nu vrea decât să nu mai fie. E mai bine să rămânem deci imitatori, producători de forme fără fond, să ne jucăm numai de-a creatorii de cultură. E mult mai bine! Să ne resemnăm cu resemnarea noastră constitutivă! Şi să lăudăm cultura!

Noi nu avem cultură tocmai pentru că vrem să facem cultură. Autenticul creator de cultură îşi resimte creaţia mai mult ca pe un blestem decât ca pe o binecuvântare; şi, oricum, este permanent conştient de lipsa ei de însemnătate. Este definitoriu că, în timp ce alţii au avut maeştri, învăţători, guru, îndrumători, noi am avut „antrenori culturali”. Noica a vrut să dezvolte bicisnica noastră musculatură culturală, punând-o la exerciţii aproape fizice de citit, de învăţat limbi străine, de tradus şi de scris, imaginându-şi că marea cultură înseamnă performanţă şi „întrecere”

[4] El a fost trăit de câţiva români, care şi ei par şi se simt străini: Eminescu, Caragiale, Cioran, Ionescu, câţiva dintre cronicari.

internațională[5]. Or, în această viziune, un om de cultură nu diferă de un pugilist decât prin „ocupație", „profesie" sau „domeniu de activitate".

Este clar că nici Lucian Blaga și nici Constantin Noica nu pot fi considerați filosofi, ci filo-filosofi, adică iubitori de filosofie. Nu înțelepciunea sau cunoașterea vor ei s-o afle, ci filosofia însăși. Dacă Platon le acorda un rol conducător filosofilor în cetate, alungându-i pe poeți pe motiv că „producțiile" lor reprezentau „copii ale copiilor", mă întreb ce loc le-ar fi acordat filo-filosofilor, adică acelora care aspiră la aspirația de înțelepciune, cărora le place filosofia într-atât de mult încât nu le mai trebuie deloc înțelepciunea?[6]

[5] *Jurnal de la Păltiniș* se încheie cu dorința nicasiană ca România să nu fie cunoscută în exterior (însemnând Occidentul) numai prin sportivi, ci și prin oamenii săi de cultură.
[6] Să ne imaginăm un matematician care iubește matematica așa de mult încât nu mai vrea să ajungă niciodată la capătul rezolvării unei probleme. Îl vom considera un matematician sau un admirator nerod al matematicienilor?

Hiperspovedania

În cartierul meu, la o intersecție deloc simbolică, se află o biserică, situată între un cinematograf și un supermarket. Astă-seară, pașii unei plimbări m-au adus în apropierea acesteia și mult timp nu mi-am mai putut lua ochii de la ceea ce se înfățișa. Din incinta bisericii până în apropierea străzii, făcând o buclă pentru a nu ieși în carosabil, se întindea un șir de oameni, dispus în două–trei rânduri, ceea ce obișnuim să numim o coadă, termen care datorită conotațiilor sale malefice, nu prea poate fi folosit cu bună-credință atunci când vorbim de Casa Domnului.

Fiind vorba de vinerea dinaintea Paștelui, am realizat că toți oamenii aceia așteptau să se spovedească. Explicația aceasta făcea parcă faptul mai incredibil. Am văzut perechi de însurăței stând la rând pentru a-și pune patrafirul pe cap, am văzut chiar și morți aliniați într-o capelă, așteptând să fie îngropați, în cea mai disciplinată, liniștită, tăcută și sinistră adăstare, dar povestea cu spovedania întrecea orice imaginație.

Dintre toate instituțiile bisericești sau, dacă se preferă, taine, spovedania ori confesiunea este cea mai personală, adevărata împărtășanie, dacă stai și te gândești că atunci când i te confesezi cuiva, îi împărtășești cele mai intime gânduri și cele mai ascunse fapte ale tale. Cum se poate ca mărturisirea să devină un fenomen de masă, mai mult decât atât, cum se poate să aibă o dată stabilită, în care trebuie să spui tot ce ai pe suflet?! Întotdeauna mi-am imaginat mărturisirea ca pe un act inopinat, surprinzător, metanoic. Pur și simplu nu-ți poți *propune* să te confesezi. Mărturisirea planificată nu este decât autodenunț, recunoaștere a acuzațiilor ce ți se aduc, semnare a unei declarații în fața organului de urmărire.

Pe de altă parte, spovedania trebuie ascunsă vederii în aceeaşi măsură în care trebuie ascunsă ascultării altora. Însuşi momentul în care mărturisesc că vreau să mă mărturisesc intră în aceeaşi taină a confesiunii. Când spun unui simplu om că am să-i împărtăşesc un secret, o fac în aşa fel încât să nu mai afle nimeni altcineva de această intenţie a mea. Cu atât mai mult ar trebui să se petreacă lucrurile în acest sens atunci când cel în cauză e Dumnezeu Însuşi pentru că ceea ce-I poţi spune Lui nu poţi spune nimănui altcuiva.

Materializată în acel moment, taina spovedaniei aducea mai degrabă cu o hiperofertă la un hipermarket. Dacă nu ar fi atât de rare asemenea aglomerări duhovniceşti, sunt convins că biserica s-ar adapta în acelaşi fel în care au răspuns magazinele nevoilor de achiziţionare tot mai crescute. Nu e greu să ne imaginăm o biserică cu preoţi aliniaţi precum casierele, cu proceduri de administrare a tainei simplificate în aşa fel încât coada să meargă cât mai repede, eventual înarmaţi cu un cititor de coduri de bare pentru a citi instantaneu păcatele engramate în prealabil într-un microcip inserat undeva în ceafă.

De fapt, dacă fenomenul s-ar produce suficient de des, magazinele ar fi primele care s-ar lua la întrecere în construcţia bisericilor în perimetrul propriu, la ieşirea din parcare, cât mai încăpătoare şi cât mai atrăgătoare, având la autoservire nu numai rugăciunea şi adorarea icoanelor, ci şi, în curând, Sfintele Taine. Iar pentru cei care nu îşi pot supune crăpelniţa unei hămesiri expiatoare se pot vinde alături de produsele de frupt niscaiva „indulgenţe” ortodoxe, sfinţite şi binecuvântate de însuşi Preafericitul.

Despre prejudecată

Note de lectură la Hermeneutica prejudecăţilor *de Petru Bejan*

Dacă ideile plutesc în aer, prejudecăţile sunt însuşi aerul pe care-l respirăm. Şi, deşi nu suntem conştienţi de conţinutul lor sau de ceea ce reprezintă, ele asigură, alimentează nevoia noastră vitală, elementară de cunoaştere. Ca orice mediu universal, prejudecăţile sunt arareori sesizate, dar atunci când se fac simţite iau forma unor dezlănţuiri stihiale, în cursul cărora totul pare zdruncinat din temelii. Când două prejudecăţi de semn opus se întâlnesc, fulgerele şi trăsnetele par palide reflexe, simboluri neinspirate ale enormei descărcări de energie produse de această ciocnire.

Ne-am obişnuit să tratăm prejudecăţile ca pe ceva negativ care *prejudiciază* înţelegerea, ca pe nişte piedici sau obstacole în calea adevăratei cunoaşteri pe care fiecare dintre noi avem datoria să le descoperim şi să le înlăturăm. Nu cumva este aceasta cea mai mare prejudecată despre prejudecăţi? După cum numele ne-o spune, prejudecata nu este lipsă de judecată sau nejudecată, ea nu se opune judecăţii, ci doar o precede, o anticipează, o pregăteşte. Prejudecata este anterioară judecăţii, prealabilă şi, în sensul acesta, împărtăşeşte ceva comun cu judecata, este pe jumătate judecată. Dar dacă a judeca înseamnă a încerca să răspunzi la întrebarea *de ce?*, a găsi raţiunea pentru care un lucru există sau pentru care a fost afirmat, atunci care este cealaltă jumătate a amfibienei prejudecăţi? Ontogenetic, întrebarea *ce este?* precede întrebarea *de ce?*, percepţia este anterioară gândirii, raţionamentului. Relaţia primordială a lui Adam cu lucrurile, aceea de a le numi, o regăsim la fiecare copil mic în – am putea spune – interogaţia asupra substanţei. Înainte să se întrebe *cum este* un lucru, în ce relaţie

se află cu alte lucruri, ce poziție ocupă, în ce moment ş.a.m.d., copilul întreabă *ce este*.

Această modalitate spontană de a te raporta la lucruri pare a asigura un obiect unei următoare cunoaşteri sau înţelegeri, are rolul de a-l recepta, de a-l prinde, de a-l aduce în câmpul cognitiv. Prejudecata numeşte tocmai acest stadiu perceptiv al înţelegerii şi condiţia prealabilă a acesteia. Prejudecata este, mai înainte de a fi închidere, refuz, tocmai deschidere maximă şi disponibilitate. Prejudecata are o funcţie de prehensiune şi astfel este indispensabilă oricărui act de cunoaştere, oricărei judecăţi. Pre-judecata nu este o judecată prealabilă (dacă ar fi asta, prejudecata ar însemna, destul de absurd, o judecată înaintea judecăţii, un fel de judecată nejudecată), ci o *luare sau aducere la cunoştinţă*, o *înaintare a cauzei spre judecată*, o *înregistrare pe rol*.

A prejudeca înseamnă doar a circumscrie obiectul judecăţii viitoare, a descrie, a delimita cazul, a-l denumi, a-l încadra. Mintea noastră este o registratură ticsită de dosare necercetate, pe care le-am uitat aşezate pe nişte rafturi tot amânându-le termenul. Este revelator faptul că ori de câte ori îi ceri unui om „cu prejudecăţi" să se pronunţe într-o anumită problemă, de cele mai multe ori acesta ezită, se eschivează sau recunoaşte deschis că nu s-a gândit niciodată. Este ceea ce se întâmplă cu cei interogaţi de Socrate. Altfel spus, prejudecata înseamnă a cunoaşte problema, a fi familiar cu ea, dar nu şi a da un răspuns sau a încerca să o soluţionezi. Prejudecăţile sunt lucrurile necunoscute cu care ne-am familiarizat, care s-au banalizat prin simpla lor formulare, prejudecăţile provin din acea fatală confuzie dintre a şti, a cunoaşte problema şi a şti sau a cunoaşte răspunsul. Expresia suficientă a adultului la auzul întrebărilor tinerilor nu denotă o cunoaştere superioară acestora, ci o depăşire a stadiului problematizării, o situare într-un orizont al misterului răsuflat, o clasare a cauzelor într-o arhivă a faptelor cu autor şi cu sens necunoscut.

Nu cumva tocmai acesta este câmpul pe care proliferează toate prejudecăţile? Orice răspuns este bun atunci când întrebarea nu are nicio relevanţă pentru mine. Confruntarea de opinii şi de idei va fi urmărită atunci cu aerul degajat şi amuzat pe care trebuie că-l aveau auditorii acelor disputaţii medievale. Alte criterii decât cele raţionale vor decide asupra unei probleme neasumate, exterioare: forţa de convingere a celui care optează pentru o anumită soluţie, autoritatea acestuia, punctul de vedere oficial sau majoritar, ori felurite dispoziţii afective şi sentimente, de la plictiseală

şi simpatie până la idiosincrasii şi patriotism. Evident că un asemenea fond impersonal, nereflexiv, inautentic este parazitat de aşa-numita artă modernă a manipulării (trebuie să remarc aici incredibila deplasare a conotaţiei acestui termen – de la o practică imorală şi dezonorantă la o respectabilă şi foarte căutată profesie. Se înmulţesc manualele de manipulare, tehnicile de manipulare, facultăţile de manipulatori. Se va obiecta că manipularea nu este o descoperire a vremurilor noastre, că există un înţeles nobil al acesteia şi la un Giordano Bruno. Nimic mai adevărat, dar în vreme ce substanţa manipulării o constituia erosul, în timpurile recente aceasta este însă reprezentată de prostie).

Recapitulând, prejudecata pare mai degrabă un stadiu şi deci o facultate a individului uman, manifestată prin preluarea ca atare a ceea ce i se spune, indispensabilă dezvoltării mentale, în care înţelegerea se mulţumeşte să prindă obiectul cunoaşterii fără să-l supună unei analize proprii. Copilul mic nu se întreabă de ce un lucru se numeşte aşa cum i se spune că se numeşte, nici de ce arată aşa cum i se înfăţişează. Or, conţinutul acestei preînţelegeri sau pre-judecăţi nu este decât obiectul unei viitoare cunoaşteri, o circumscriere denominativă a acestuia.

Există însă şi o vârstă, tot în copilărie, a judecăţii, a problematizării, a interogaţiei privitoare la raţiunea de a fi a unui lucru, a lui *de ce?* Doar că, prin forţa lucrurilor, aceasta, urmând celei dintâi, este predeterminată de ea. Obiectul cunoaşterii, câmpul cognitiv este delimitat, copilul nu se poate întreba decât asupra lucrurilor despre care a aflat că există şi asupra felului în care a aflat de existenţa lor. Din momentul în care obiectul cunoaşterii se constituie, cercetarea lui nu se mai poate face decât într-o singură manieră. (De acest tip este şi colosalul obstacol de care s-a lovit Martin Heidegger atunci când, încercând să depăşească metafizica, a constatat că un anume mod de a gândi derivă dintr-un anume mod de a pune problema, din folosirea unor termeni şi a unui limbaj.) Judecata vine să judece asupra unor obiecte pre-judecate, deja constituite. Judecata este în mod necesar sclava prejudecăţii. (Cum ar arăta universul unui copil căruia nu i s-ar vorbi niciodată de Dumnezeu? Cum ar arăta o lume totalmente lipsită de ideea de Dumnezeu? Pre-judecată nu este acceptarea existenţei sau a inexistenţei lui Dumnezeu, ci însăşi problema existenţei sale. Această pre-judecată determină cele două judecăţi opuse: una care afirmă, cealaltă care neagă existenţa lui Dumnezeu. A te elibera de prejudecăţi înseamnă

a te elibera de un mod de a pune problema, de un cadru mental sau de un câmp problematic. Căci nu este deloc sigur că dacă i-am interzice unui copil orice contact cu cărţile de geometrie, acesta ar redescoperi pe cont propriu conţinutul *Elementelor* lui Euclid.)

Dacă ne gândim la rasism, vom observa şi mai bine aceste lucruri. Rasismul porneşte de la pre-judecata diferenţei oamenilor. Or, dacă punem astfel problema: oamenii sunt diferiţi, atunci nu există decât două căi de urmat: una care să afirme că unii oameni sunt diferiţi într-un sens pozitiv, cealaltă care să afirme că oamenii sunt diferiţi într-un sens negativ. Cele două căi nu mai sunt de domeniul prejudecăţii, ci de al judecăţii. Vom fi descumpăniţi de cât de preocupaţi sunt rasiştii să-şi argumenteze tezele, sincer motivaţi să-şi întemeieze cât mai ştiinţific ideile. Prejudecata nu se află în textele rasiştilor, (dimpotrivă, aici ne aflăm în plin tărâm al judecăţii), ci în ceea ce le precedă, în supoziţia (neutră valoric) a diferenţei oamenilor. Cu totul altele ar fi judecăţile rezultate dacă pre-judecata care le întemeiază ar fi aceea a deosebirii (şi nu a diferenţei) sau a identităţii ori unităţii de fond a tuturor indivizilor umani.

Ţinând cont de toate acestea, putem accepta că există oameni fără prejudecăţi? De obicei sintagma aceasta denumeşte o categorie de oameni care nu judecă într-unul din sensurile determinate de pre-judecată, anume cel acceptat de majoritate, dar judecă în celălalt, în aşa fel încât, oricât ar părea de paradoxal, aceştia împărtăşesc nici mai mult nici mai puţin decât aceeaşi prejudecată cu cei cărora cred că li se opun. Aşa-numita „lipsă de prejudecăţi" se confundă cu libertinismul, care nu este decât versantul celălalt al problemei morale. Cel mai bine se vede acest lucru în textele marchizului de Sade în care se justifică cu deosebită vervă argumentativă în favoarea celuilalt punct de vedere care nu este altceva decât negarea punctului de vedere „oficial". Prejudecata este aceea a „cunoştinţei binelui şi răului", a despărţirii lor fundamentale, a împărţirii oamenilor şi faptelor în buni/bune şi răi/rele. Singurele judecăţi posibile întemeiate pe o asemenea prejudecată sunt următoarele: este bine să faci binele şi rău să faci răul şi este rău să faci binele şi bine să faci răul. De Sade nu face decât să se situeze în cel de-al doilea tip de judecată făcut posibil de prejudecata binelui şi răului.

Nu de această prejudecată vrea să se descotorosească Friedrich Nietzsche în *Dincolo de bine şi de rău*? Numai dacă ne gândim că binele şi

răul sunt simple invenţii sau convenţii, că ele ascund intenţii amorale, că acţiunile oamenilor trebuie judecate în funcţie de alte criterii decât cel al binelui, putem spera să ne eliberăm de prejudecată, de această prejudecată.

În fond, tocmai aceasta înseamnă a te elibera de prejudecăţi: a ieşi de sub imperiul unui anumit mod de a pune problema, de a numi un obiect, de a te raporta la o anume realitate.

Rămâne de văzut dacă ceea ce acceptăm astăzi ca fiind legi ale gândirii sau ale lumii/fizicii nu sunt simple prejudecăţi. Rămâne de văzut dacă nu cumva oamenii sunt muritori tocmai pentru că au fost învăţaţi să gândească doar în termenii dihotomiei muritor – nemuritor. Rămâne de văzut dacă legea gravitaţiei nu este o prejudecată, o prejudecată care nu le permite corpurilor decât să cadă sau să se înalţe. Poate că există o cu totul altă perspectivă, un cu totul alt orizont în care să apară ceea ce până la el a fost inconceptibil, de negândit.

Motivul pentru care ne sunt atât de străine luptele şi epocile trecute îl constituie faptul că nu mai împărtăşim cu ele în întregime acelaşi set de prejudecăţi, că nu mai respirăm acelaşi aer ca şi ele. Multe dintre acestea însă au rămas neschimbate şi încă mai considerăm că fără ele nu ar fi posibil să gândim sau să existăm.

În *Dialectica transcendentală* Immanuel Kant recunoaşte eternitatea antinomiilor, adică a acelor două versante ale prejudecăţii. Într-adevăr, cât timp prejudecata va rămâne în picioare, cele două modalităţi de a te raporta la ea vor fi antinomice la infinit, egal demonstrabile şi imposibil de a ieşi din dualitatea pe care o marchează. Iată de pildă prima antinomie: „Teză: Lumea are un început în timp şi este de asemenea limitată în spaţiu. Antiteză: Lumea nu are început, nici limite în spaţiu, ci este infinită atât în timp, cât şi în spaţiu." *Tertium non datur*, dar de ce trebuie să vorbim în termeni de început şi sfârşit, de timp şi spaţiu, şi până la urmă de ce trebuie să vorbim de lume? Nu cumva toate acestea sunt adevăratele prejudecăţi, cele care fac posibile toate antinomiile şi toate conflictele, fără de care am putea descoperi altceva în afară de aceste două biete, sărace alternative?! Nu acestea sunt prejudecăţile cu care se luptă – dostoievskian – Lev Şestov în a sa *Filosofie a tragediei*? Principiile logice, legile matematice şi ale fizicii, tot ceea ce constituie temeiul tuturor judecăţilor emise de-a lungul timpului, într-un sens sau în celălalt. O adevărată interogaţie este aceea care se întreabă asupra temeiului, aceea care la o adică

încearcă să răstoarne însuşi fundamentul, da, aceea care are curajul (absurd!) să se întrebe asupra originii temeiului însuşi.

Cum am văzut, „omul fără prejudecăţi" este acela care reuşeşte doar să schimbe o prejudecată pe o alta, acela care adoptă celălalt punct de vedere, minoritar, neglijat sau oprimat. El nu poate să depăşească universul de discurs, sistemul de referinţă. Cine ar putea-o face? Probabil numai acela care alocă minţii, gândirii doar un rol instrumental, căci nu numai creierul, dar gândirea însăşi este un organ. Când uităm acest lucru, ipostaziem gândurile noastre, micile inspiraţii, ideile cârpite în argumente, începem să le idolatrizăm, să le transformăm în principii şi, într-un final, să nu mai gândim deloc asupra lor. Dar gândirea nu trebuie decât să gândească, atât şi nimic mai mult. Pentru gândire nu există lucruri de negândit, lucruri asupra cărora să nu poată medita, interdicţii şi tabuuri. Nu există reguli de bună-cuviinţă ale gândirii şi poate tocmai de aceea simţul comun este duşmanul de moarte al filosofiei.

Gândirea încetează atunci când nu mai admite statutul provizoriu al gândurilor ei, atunci când se pune sub stăpânirea unui produs al său. Un asemenea cult imperial este tentaţia mortală a gândirii.

Noutatea absolută a lui Socrate constă tocmai în faptul că nu s-a mai grăbit precum predecesorii şi contemporanii săi să stabilească principii, să încheie cât mai repede efortul reflexiv pentru ca apoi să se odihnească, să domicilieze în casa pe care şi-ar fi construit-o. Socrate – un filosof al străzii – dovedeşte cu prisos că gândirea seamănă mai mult cu o stea vagaboandă decât cu soarele unui sistem solar. Socrate nu afirmă, presupune. Şi stă în logica presupunerii ca după ce s-au desfăşurat toate consecinţele ei posibile să se treacă la presupunerea opusă, apoi să schimbe însuşi temeiul celor două presupuneri cu un altul.

Mai aproape de noi, Karl Popper ne îndeamnă în acelaşi sens: să rămânem deschişi infirmării unei anumite teze pe care o susţinem în prezent, fie de către alţii, fie de către noi înşine. Afirmaţiile noastre nu pot depăşi nivelul probabilităţii, ele nu cunosc certitudinea decât atunci când sunt dovedite ca false.

Poate că singura modalitate de a ne elibera de prejudecăţi este acceptarea naturii ipotetice, dubitabile a gândirii şi chiar a aşa-numitelor ei temeiuri. Nu „omul fără prejudecăţi", ci mintea deschisă este calea pe care urmând-o vom continua neobosit să gândim.

În *Hermeneutica prejudecăţilor*, apărută la Editura Fundaţiei Axis, în anul 2004, la Iaşi, Petru Bejan îşi propune să ia în discuţie relaţia dintre hermeneutică şi prejudecăţi. Demersul hermeneutic se confundă în mintea noastră cu unul liber de orice prejudecată, purificat de tot ceea ce ar putea fi pus pe seama unor idei preconcepute şi care urmăreşte (re)stabilirea unei semnificaţii autentice a unui text sau a unei stări de lucruri. De la bun început, autorul se îndoieşte de acest concept al interpretării.

Pe de o parte, prejudecăţile sunt prezente în câmpul tematic al hermeneuticii ca „locuri vulnerabile, echivoce sau contradictorii". Iată câteva dintre ele: afirmarea caracterului nonmetodologic şi nonintenţional al disciplinei hermeneutice, pretenţia de obiectivitate, reducerea elementelor de fundal ale interpretării doar la termeni raţionali şi eludarea aspectelor ei patologice sau clinice. Pe de altă parte, prejudecăţile au un anume rol şi finalitate în angrenajul hermeneutic. Gânditori precum Heidegger şi Gadamer au remarcat condiţionarea înţelegerii de anumite „prealabile" istorice şi culturale, care, la rândul lor, necesită o decodare hermeneutică.

De asemenea, ni se propune o trecere în revistă a prejudecăţilor „finaliste, psihanalitice, resentimentare, de gen, etnice şi rasiale" pentru a identifica „natura, metoda şi tehnica derapajului exegetic pe care îl provoacă sau îl condiţionează".

Într-o pagină extrem de percutantă se schiţează câteva trăsături ale profilului prejudecăţii: „conservatoare prin natură, prejudecăţile sunt greu şanjabile. Ele se recunosc în forma superstiţiilor, şabloanelor explicative, a locurilor comune prezente în orice demers de comunicare. Nu au rigoarea şi coerenţa raţionamentului, ci inocenţa entuziasmului afectiv şi căldura pasiunilor necenzurate, de aceea efectul solidarizant este sporit faţă de cel al silogismului logic. Chiar dacă nu conving întotdeauna, ele irită, provoacă, scandalizează în aceeaşi măsură pe cât atrag, suscită coeziunea unui grup sau motivează la acţiune. Odată deconspirate, pot fi înfrânte sau anihilate, însă preschimbarea unora se face adesea în acelaşi registru epistemic precar, astfel încât travaliul celui care îşi propune grabnica şi totala lor eradicare – prometeic în intenţie – poate căpăta zădărnicia efortului întreprins de anticul Sisif. Există vreun filosof care să nu-şi fi propus, chiar şi lipsit de radicalitate, contrazicerea unor prejudecăţi vetuste, ataşate ori tradiţiei, ori autorităţilor consacrate?" (p. 9).

După un „decalog hermeneutic" în care cititorul este pus la curent cu regulile, principiile şi exigenţele hermeneuticii, se trece la demontarea a două prejudecăţi foarte importante ale acesteia: una care afirmă caracterul atotcuprinzător al hermeneuticii în cultura de azi, cealaltă privitoare la ideea ubicuităţii interpretării.

La prima prejudecată se poate răspunde că limita nu este întotdeauna ceva rău, negativ, ci poate fi acel ceva care configurează, disciplinează, ordonează. O hermeneutică atotcuprinzătoare, fără hotare este lipsită de voinţă de limitare, adică de „clarificare, ordonare, sistematizare şi definire" (p. 20).

Celei de-a doua i se poate replica afirmând că o asemenea asumpţie duce la pierderea oricărui reper interpretativ, la o dizolvare a intenţiei hermeneutice într-un ocean nedeterminat în care orice punct de vedere, oricât de străin de text, este îndreptăţit. Paradoxal, tocmai „deschiderea" operei duce la o respingere a oricărui sens posibil, orice încercare de a o interpreta lovind nici mai mult nici mai puţin decât în gol. Două opinii sunt în acest context invocate: pe de o parte, cea a lui Umberto Eco, cel care la 30 de ani după revoluţionara lucrare *Opera aperta*, revine asupra tezei semiozei nelimitate în *Limitele interpretării*, propunând, popperian, câteva modalităţi de depistare a interpretărilor „cele mai proaste": „fie identificând sursele de eroare, fie cenzurându-ne zelul de a vedea în text mult mai mult decât acesta ar îngădui prin ceea ce efectiv este" (p. 51); pe de altă parte, cea a lui Jonathan Cutler, care consideră că suprainterpretarea este mult mai interesantă decât interpretarea moderată, chiar dacă aceasta din urmă respectă mult mai bine exigenţa hermeneutică a fidelităţii faţă de intenţiile autorului.

Concluzia acestui capitol este că „limitele hermeneuticii decurg din caracterul nedefinit al interpretării, iar acesta din falsul postulat al interpretării infinite (...) Limite ale interpretării sunt cele între care aceasta nu devine altceva (comentariu, pastişă, loc comun...) decât ceea ce este, adică un demers intenţional, asumat din perspectiva propriilor competenţe, desfăşurat în dorinţa unui plus de înţelegere a textului şi/sau a autorului. Din acest punct de vedere, interpretarea este reală, necesară şi finită, iar înţelegerea doar virtuală şi „nedefinită" (p. 54).

Un capitol deosebit de interesant este cel intitulat „Critica prejudecăţilor şi reabilitarea lor". Trei atitudini se conturează în privinţa prejudecăţilor:

critică, binevoitoare şi sceptică. Aflăm că mai întâi termenul a aparţinut jurisprudenţei „pentru a desemna fie o cauză judecată înainte – funcţie de natura faptelor produse –, fie invocarea unor chestiuni de judecat, anterioare, dar şi asemănătoare celei curente" (p. 111).

Prima atitudine amintită, cea critică, semnalează viciile prejudecăţii, încercând pe cât posibil să prevină asupra pericolului pe care îl reprezintă sau să o îndepărteze atunci când ea a apărut în mintea vreunuia dintre noi. În această perspectivă, caracteristicile prejudecăţii sunt ireflexivitatea şi eroarea. Prejudecata ar fi, după Voltaire, *„une opinion sans jugement"*, iar după Paul Foulquié şi Raymond Saint-Jean, autorii unui *Dictionnaire de la langue philosophique*, invocând etimologia latină a lui *praejudicium*, ar avea trei sensuri: „judecată pronunţată anterior într-o cauză analoagă; opinie făcută înainte, după consideraţii justificând un anumit sentiment de probabilitate; judecată oprită înainte de a-i da o justificare raţională şi luată de obicei ca eronată" (pp. 112-113). La nivel social, prejudecata se manifestă prin respingerea acelor grupuri diferite de cel de apartenenţă.

Copilăria a fost privită fie ca un teren extrem de vulnerabil pentru fixarea prejudecăţilor de către persoanele adulte (d'Holbach), fie ca o lume complet lipsită de prejudecăţi, copilul percepând „lumea aşa cum este, fără idei *a priori* care falsifică viziunea noastră de adulţi" (Jostein Gaarder) (p. 114). Dar, limba însăşi a fost privită ca „prima dintre prejudecăţile noastre, cea care le închide pe toate" (Louis-Ambroiase de Bonald), idee care apare şi la Nietzsche, în *Omenesc, prea omenesc*, sub forma „orice cuvânt este o prejudecată".

Reprezentanţii clasici ai atitudinii critice sunt Fr. Bacon, J. Locke şi Imm. Kant. Conform lui Fr. Bacon, există prejudecăţi naturale, idoli ai tribului, erori născute odată cu noi şi inseparabile speciei. Cel mai înverşunat critic al prejudecăţilor se dovedeşte însă Imm. Kant. Pentru acesta, înclinaţia spre pasivitate, spre eteronimia raţiunii este prejudecata, iar prejudecata cea mai mare o constituie superstiţia. Eliberarea de superstiţie şi de prejudecăţi este numită de Kant luminare. Din prejudecăţi nu decurg prejudecăţi, ci judecăţi eronate. Sursele principale ale prejudecăţilor sunt imitaţia, obişnuinţa şi înclinaţia. „Raţiunea este un principiu activ care n-ar trebui să împrumute nimic de la simpla autoritate a altuia şi nici de la experienţă, dacă este vorba de aplicarea ei pură" (p. 120). Kant recunoaşte însă că anihilarea prejudecăţilor este foarte dificilă.

Atitudinea binevoitoare față de prejudecăți este ilustrată de Martin Heidegger și H.G. Gadamer. În *Sein und Zeit* se vorbește de o pricepere prealabilă (*Vorhabe*), de o viziune prealabilă (*Vorsicht*) și de o anticipație prealabilă (*Vorgriff*). „Interpretul nu se poate elibera de ceea ce stă în imediat, adică de prejudecățile proprii, admise ca inevitabile oricărui act de explicitare, tocmai datorită datelor prealabile aflate la îndemână și disponibilității anticipative create în baza lor" (pp. 123-124). Gadamer schimbă perspectiva heideggeriană, considerând că „sarcina hermeneutică este aceea de a orienta punerea problemei spre fond (*sachliche*), adică asupra datelor prealabile" (p. 125). Gadamer distinge între prejudecăți adevărate, cele care ghidează comprehensiunea și prejudecățile false, care antrenează neînțelegerea. El respinge idealul kantian al unei gândiri fără prejudecăți, câtă vreme nimeni nu poate gândi prin sine însuși, fiind cu toții purtătorii unei tradiții și a unei istorii care ne precede.

„Cum putem contracara prejudecățile?" se întreabă autorul în finalul acestui capitol. Prin depistarea efectelor negative pe care le produc. Întotdeauna un comportament ostil, agresiv, discriminatoriu, deviant, habotnic, netolerant sunt cele mai clare indicii că avem de-a face cu niște prejudecăți față de care trebuie să ne îndreptăm întreaga putere de luptă, adică de… analiză.

Poate în nicio altă parte nu găsim prejudecățile mai prezente decât în domeniul ideologiilor. Ideologia interpretează pornind de la anumite „interese", „reprezentări, credințe ori conduite circumscrise unei culturi sau tradiții de care suntem prin naștere ori prin educație atașați" (cap. 5, „Interpretarea ideologică", p. 139). O idee devine ideologică, crede autorul, atunci când recurge la autoritatea tradiției sau a simbolurilor unei comunități pentru a legitima funcționarea unei instituții sau a unor centre de putere.

J.M. Bochenski consideră autoritatea drept o relație cu trei termeni, între un purtător, un domeniu și un subiect. După Erich Fromm (în *Frica de libertate*) autoritatea nu este însă o calitate pe care o are o persoană, ci se referă la o relație interpersonală în care o persoană o privește pe alta ca fiindu-i superioară, ea putând fi întemeiată sau nu. Autoritatea ar avea, în viziunea aceluiași autor, două forme: epistemică (a cunoscătorului) și deontică (a superiorului).

„Purtătorul autorității epistemice poate fi și purtătorul celei deontice în domeniul respectiv, dacă locul său în ierarhie este măsura performanțelor

profesionale dovedite. Cele două nu coincid în mod necesar. Recunoașterea competenței mai mari într-un domeniu nu întemeiază autoritatea într-un alt domeniu. Nu este obligatoriu ca un bun profesor de matematică să fie priceput și în politică, deoarece abilitățile teoretice nu corespund în chip necesar celor practice", scrie autorul în debutul capitolului „Autoritate, interpretare și cenzură" (pp. 183-184). Problema este extrem de interesantă, din ambele direcții. Pe de o parte, dinspre autoritatea epistemică, observăm cum marile personalități ale vieții științifice sau artistice „se folosesc" de autoritatea pe care o au pentru a exprima un punct de vedere străin domeniului în care și-au câștigat-o. Asemenea luări de poziții sunt vizibile mai ales în momentele de răscruce, decisive din zona social-politicului. Nu mai puțin adevărat este că cel ce recunoaște autoritatea epistemică a unui om este puternic înclinat, datorită unui mecanism al modelului, să-i recunoască și o autoritate deontică. Aceasta cu atât mai mult în cazul admirației: nu admiri niciodată un om pe bucățele, în această privință da, în această privință nu, ci întotdeauna integral. Probabil că pre-judecata prezentă într-un asemenea comportament constă în identificarea cunoașterii și a virtuții: virtutea este cunoaștere și, în egală măsură, cunoașterea este virtute. Nu suntem puternic dezamăgiți când aflăm că mari intelectuali, precum Mircea Eliade, Emil Cioran sau Constantin Noica au căzut în impardonabila greșeală legionară? Am mai acorda atâta importanță acelui restrâns episod biografic dacă nu am fi încredințați, mai mult sau mai puțin conștient, de profunda legătură dintre știință și conștiință (morală)?!

Pe de altă parte, dinspre autoritatea deontică (al cărui domeniu, potrivit lui Bochenki, îl constituie propozițiile „practice", adică directivele, ordinele, comenzile, îndemnurile, sfaturile), se simte mereu nevoia întemeierii ei epistemice. Putem recunoaște o puternică frustrare a purtătorilor acesteia într-un comportament de compensare „epistemică", revendicând, spune autorul, „statutul de profesori, doctori *honoris causa*, academicieni, savanți de renume mondial" (p. 184). Un asemenea comportament îl găsim și mai recent ilustrat: nu există mare om politic de după 1989 care să nu fi scris, în timpul mandatului său ori după expirarea acestuia, măcar o carte. Iar modelul omului politic pe cale de a se impune este departe de cel al bunului administrator sau gospodar, al omului cu simț practic, cel al tânărului spilcuit, vorbitor de două–trei limbi străine și posesor a două–trei titluri de doctor, preferabil obținute pe alte meleaguri.

Savuroase prejudecăţi autohtone la adresa străinilor sunt înregistrate de Petru Bejan în capitolul „Interpretarea globală”. Citez întregul pasaj pentru umorul produs de înșiruirea stereotipiilor: „Americanii sunt «trăzniţi», dar «trăiesc bine»; mănâncă hamburgeri în exces şi devin supraponderali. Italienii sunt romantici, dar par uşuratici şi necinstiţi; mănâncă paste, de aceea au puţină vigoare. Englezii sunt politicoşi, calmi, mereu «în ceaţă»; îşi beau zilnic ceaiul englezesc răsfoind presa englezească. Scoţienii poartă fuste şi sunt zgârciţi. Francezii – superficiali, dar rafinaţi în privinţa vinurilor, parfumurilor, mâncării şi manierelor. Spaniolii – pasionali, buni dansatori. Ruşii – excesiv de lirici, dar lipsiţi de scrupule, brutali şi vulgari; pentru ei vodca e un panaceu naţional. Elveţienii – «precişi» ca şi ceasurile lor; germanii – inteligenţi, cinstiţi, buni gospodari, însă neîntrecuţi băutori de bere; bulgarii au «ceafa groasă» (Eminescu); sunt buni zarzavagii; ungurii – orgolioşi, pătimaşi, dar obraznici…” (p. 207).

Nu mai puţin interesante sunt opiniile (sau prejudecăţile) străinilor despre români consemnate în acelaşi capitol, ca şi pasajul tulburător din Herodot care, citat netrunchiat, ne taie mândria pe care fuseserăm obişnuiţi încă din clasele primare să ne-o transmită cuvintele acestuia despre geto-daci.

Remarcabil este că în această lucrare se acordă atenţie unui tip de interpretare îndeobşte omisă, anume interpretarea patologică. Aici, autorul ia în discuţie doar două cazuri celebre, cel al lui Socrate și cel al lui Eminescu. Pe lângă toate interpretările posibile la care au fost supuși, mai există una, poate cea mai comună la nivelul vulgului, aceea că au fost… nebuni. În această viziune, Socrate ar fi fost nici mai mult nici mai puţin decât epileptic, iar Eminescu… schizofrenic. Interesant este că această taxare a lor drept nebuni este semnată şi argumentată (e vorba de C. Enăchescu şi C. Vlad). Acest tip de interpretare este tributară unui mod resentimentar de raportare la diferit. Ceea ce iese din normalitate nu se poate explica decât printr-o anomalie, prin anormalitate. Omul simplu revendică doar pentru el normalitatea, tot ceea ce o depăşeşte fiind imediat suspectat de prezenţa unei boli psihice. Nu există niciun om, oricât de obişnuit, care să nu se simtă superior în această privinţă geniului.

Un alt set de prejudecăţi sunt cele privitoare la apartenenţa sexuală. Evident, femeia este cea care ocupă o treaptă inferioară în orice ierarhie a umanităţii făcută, inevitabil, de bărbat. În acest sens, ideologia este putere.

„Există un principiu bun, creator al ordinii, al luminii şi al bărbatului, şi un principiu rău, creator al haosului, al tenebrelor şi al femeii” (Pitagora). „Pentru arabi, femininul era semn de dispreţ, chiar de ură. Nenorocirile, ca şi trădarea, sunt feminine, la fel denumirile animalelor şi insectelor care provoacă silă. Soarele este depreciat în ţările calde, unde e socotit feminin, în timp ce luna (masculină) este obiect de simpatie. La americani, guvernul (defel agreat) este feminin, ca şi bomba atomică. Tot ei dau nume «delicate» taifunurilor şi uraganelor care devastează periodic suprafeţe întinse, asociind voit femininului tot ce intră sub incidenţa catastroficului. Pentru francezi, cartea şi conceptul sunt masculine, în timp ce imaginea şi metafora – feminine” („Hermeneutici feministe”, p. 251). Pe acest fond va apărea un discurs feminist care va contesta privilegiile bărbaţilor (ale autorităţii, virilităţii creative şi acţiunii eficiente), încercând să abolească orice diferenţiere şi discriminare sexuală sau să-şi impună diferenţa proprie.

Cu ce altceva se putea încheia o carte despre prejudecăţi dacă nu cu un capitol dedicat, în mare parte, analizării ideilor sadiene, intitulat „Erotism, cruzime şi putere”. Cine poate cere mai îndreptăţit decât marchizul de Sade titlul de „om fără prejudecăţi”?! Şi totuşi nimeni nu ne putea lămuri mai mult că a nega o prejudecată – morală sau de alt gen – nu înseamnă deloc a te elibera de sub imperiul ei, ci chiar dimpotrivă. O prejudecată nu poate fi răsturnată decât de o altă prejudecată, lupta cu prejudecăţile este una fratricidă. Ce anume împărtăşeşte prejudecata sadiană cu prejudecata moral-creştină? În primul rând, împărţirea faptelor în bune şi rele, aceasta fiind prejudecata-mamă a amândurora. În al doilea rând, sensul „utilitarist” al noţiunii de bine, respectiv al noţiunii de rău (este mai bine să faci binele pentru că vei ajunge în Împărăţia Cerurilor, te vei mântui, iar duşmanii tăi personali vor arde pe veci în focul Gheenei; e mai bine să faci răul, spune de Sade pentru că aceasta e legea naturii – ca cel mai puternic să stăpânească şi cel mai slab să fie stăpânit – caz în care răul ia locul vechiului bine, iar acesta din urmă devine rău în noua accepţiune). În al treilea rând, lipsa unei autoîntemeieri a practicilor morale, respectiv imorale. Primele vor avea nevoie să fie sprijinite de credinţa în Dumnezeu, cele din urmă de dorinţa de plăcere. Ele nu se autoimpun, nu sunt evidente prin ele însele, nu sunt autosuficiente, nu pot fi principii. E greu să ne imaginăm un virtuos ateu şi un libertin impotent.

Bovarismul domnului Bovary

Un caz ignorat: figura masculină a bovarismului

Bovarismului îi sunt acordate, în principal, două înțelesuri. Unul, impus de Jules de Gaultier, cel care a și consacrat termenul, se referă la bovarism ca la o trăsătură generală a ființei umane, ca fiind „puterea omului de a se concepe altul decât este."[7] Altfel spus, bovarici suntem cu toții, indiferent de vârstă, educație sau statut social. În cele din urmă, Jules de Gaultier recunoaște în bovarism o dimensiune metafizică, ființa însăși dezvăluindu-și esența bovarică (ceea ce poate suna întru câtva contradictoriu, pentru că, din moment ce se concepe alta decât este, ființa nu trebuie să ajungă niciodată să se dezvăluie – prin conștiința umană – ca fiind cea care se concepe alta decât este. E ca și cum ai spune „nu există niciun adevăr", adevărul acestei propoziții implicând în mod necesar falsitatea ei.) Un alt înțeles, mai obișnuit, mai puțin metafizic, este cel care asociază bovarismul cu o anumită categorie de oameni – în majoritate de sex feminin – care, sub influența unor cărți siropoase, urmăresc niște idealuri romanțioase, dezabuzați de viața monotonă și banală pe care o duc. Aceste persoane caută, prin acțiunile lor, să forțeze ușa unei camere înăuntru căreia și-au proiectat toate motivele pentru care merită să trăiești, să pătrundă, prin efracție, în zona *interesantului*. Pe scurt, se poate spune că, potrivit acestui al doilea înțeles, bovarici sunt acei oameni care vor să-și vadă visul cu ochii, adică aceia care caută să insufle viață unor

[7] „Bovarismul este puterea dată omului de a se concepe altul decât este (…) în așa măsură că omul este neputincios să realizeze această concepție diferită pe care și-o formează despre sine însuși." (Jules de Gaultier, *Bovarismul*, Institutul European, Iași, 1993, p. 120).

imagini prefabricate. S-a vorbit și despre bovaric ca fiind acel individ care își propune niște țeluri a căror îndeplinire este sub posibilitățile sale, acel om neînzestrat care râvnește să facă ceea ce natura sa nu-i permite să facă[8]. Desprinsă din contextul ideilor lui Jules de Gaultier, o asemenea afirmație, luată separat, se depărtează mult de scrierea lui Flaubert. Căci, conform operei cu același nume, doamna Bovary nu este deloc lipsită de calități intelectuale, nici sufletești sau fizice. Dimpotrivă, singura „virtute" absentă este răbdarea, consecvența. Să nu uităm că Emma Bovary este cea care se plictisește cea dintâi de amanții săi, așadar aceea care, interior cel puțin, îi părăsește, și că, datorită aceluiași sentiment, își revine și din accesele de misticism și renunță la studiu. Putem oricând să ne-o imaginăm pe Emma Bovary, așa cum ea însăși se imaginează, o sfântă, o mare doamnă sau protagonista unei iubiri nemuritoare. Are toate datele necesare unei reușite, nu importă în ce domeniu, mai puțin perseverența, mecanism indispensabil oricărei realizări, și, de aceea, cum vom vedea, valoare supremă a pământenilor. Luând în răspăr o maximă foarte apreciată, putem spune că Emma are 99% geniu și transpiră doar în proporție de 1%. Dar unora le plac persoanele care nu asudă.

Definiția dată de Jules de Gaultier bovarismului este, cred, prea largă. El însuși își dă seama de acest lucru pe parcursul redactării eseului și, pentru a nu o schimba, ajunge să accepte că esența întregii realități este bovarică. Iată ce scrie el, în finalul cărții sale: „Astfel, o stare neîncetată de război și de contrarietate condiționează existența realului. Orice realitate vie este supusă necesității – concepută oricum ca să ia formă – de a se concepe alta în viitor și de a se diferenția puțin de ea însăși ca să persiste în existență; aceasta e mărturisirea secretă pe care o murmură viața la urechea atentă a lui Zarathustra. Această confidență, ca lege a schimbării în om sub privirea conștiinței implică această putere de a se concepe

[8] „Bovarismul se naște pe drumul aparent onorabil al insatisfacției resimțite în fața limitelor proprii. Căci nu orice insatisfacție față de aceste limite este justificată. Spre deosebire de ratat, căruia i-ar fi stat în putință să depășească ceea ce are de depășit pentru a atinge limita ce pare că i se cuvine, bovaricul năzuiește să depășească limita ce i se cuvine pentru a atinge o limită care îi e inaccesibilă. (…) Bovaricul nu are resurse spre a se depăși înspre locul năzuinței sale. Tocmai lipsa resurselor determină faptul că limita vizată nu i se cuvine. (…) Ratatul e vinovat că nu încearcă depășirea; bovaricul că o încearcă. (…) În afara insatisfacției sale, bovaricul nu posedă temeiul obiectiv pentru a ieși din hotarele eului său și a năzui spre." (Gabriel Liiceanu, *Despre limită*, Humanitas, 1994, pp. 84-85).

altul, care a apărut în opera lui Flaubert cu un relief patologic şi căruia i-am dat numele de bovarism."[9] Cu alte cuvinte, în timp ce legea fundamentală a realităţii este bovarismul, tocmai la doamna Bovary acesta se dovedeşte a funcţiona defectuos, ea reprezintă un caz patologic al bovarismului. (Bovarismul „sănătos" este pentru Jules de Gaultier o stare de oarecare echilibru între un principiu al schimbării şi unul al opririi. La doamna Bovary atrofiat este ultimul, în timp ce primul este hipertrofiat.) A susţine că bovaric cu adevărat este tot restul, mai puţin doamna Bovary, este cel puţin o exagerare. De asemenea, oricât am fi de îngăduitori în privinţa extrapolărilor, ne este imposibil să acceptăm că un copil poate fi bovaric. La fel de îndreptăţit se poate afirma că un sugar are elanuri donquijoteşti şi trăiri faustice. A te abate într-o asemenea măsură de la romanul din care este forjat termenul bovarism nu poate fi decât păgubitor. A spune despre un snob sau despre un copil, despre toate personajele lui Flaubert, despre întreaga realitate că stau sub semnul bovarismului înseamnă să forţezi sensul cuvintelor.

Dacă prima definiţie este prea largă, cea de-a doua este prea îngustă. Din lectura textului ne dăm seama că doamna Bovary nu este exclusiv sub influenţa unor cărţi sentimentaliste şi nu nutreşte doar nişte idealuri livreşti. Sau, chiar dacă este fascinată de un anumit gen de imagini, asta nu lămureşte cu nimic raţiunile pentru care este atrasă de aceste imagini şi nu de altele şi de ce fascinaţia persistă chiar atunci când visele i se împlinesc, de pildă atunci când iubeşte şi este iubită. Emma reuşeşte să transpună imaginile în fapte, visul în realitate, fără ca „bovarismul" ei să cunoască o diminuare. Dimpotrivă, acesta pare să se accentueze cu fiecare împlinire a dorinţelor sale. Emma pare un regizor care, nemulţumit de fiecare cadru *reuşit*, vrea să ia totul de la capăt.

Un alt lucru pe care-l putem sesiza este absenţa *domnului* Bovary din orice teorie despre bovarism. Nici măcar Jules de Gaultier, care încearcă să dovedească universalitatea acestui fenomen, nu se referă explicit la Charles Bovary. Şi totuşi el îi dă numele şi, să zicem, chiar dacă nu face altceva decât să întreţină bovarismul Emmei, tot ar trebui să i se acorde o importanţă mai mare. Cu toate acestea el este marele absent din orice idee pe care ne-o facem despre bovarism. Îl aruncăm, încurcaţi parcă de

[9] Jules de Gaultier, *op.cit.*, p. 168.

insignifianţa lui monumentală, la coşul de gunoi din budoarul Emmei în care ne închipuim că se petrece toată povestea.

Întrebarea care se ridică acum este: se poate vorbi cu adevărat despre un fenomen al bovarismului şi dacă da, ce semnificaţie are? Un indiciu fundamental ni-l oferă, cred, opera însăşi. Este vorba de un cuvânt greu, un cuvânt „mare" care nu este folosit, cu câteva excepţii ce urmăresc un efect ironic, decât în relaţie cu două personaje, anume Emma Bovary, respectiv Charles Bovary. Acest cuvânt este *fericire*. Este cuvântul care revine extrem de des, uneori pe parcursul aceleiaşi pagini, dacă nu chiar al aceleiaşi fraze. Când ştim cu câtă grijă pentru stil scria Flaubert, e greu să presupunem că aceasta redundanţă este o neglijenţă, o scăpare sau este pur întâmplătoare. Pe de altă parte, concentrarea acestui termen în mâinile a numai două personaje ne poate îndruma în căutarea sensului bovarismului prin urmărirea pe cât posibil a destinului lor. Căci, în cele din urmă, Charles şi Emma sunt personajele care dau numele romanului şi al fenomenului.

Cele de mai sus presupun existenţa unei trăsături comune la cei doi. Aceasta apare în primele patruzeci de pagini ale cărţii şi constă în *dorinţa de a fi fericit*. Atât Charles, cât şi Emma sunt doi oameni care vor cu tot dinadinsul să fie fericiţi. Cu aceasta suntem în posesia unui prim criteriu în funcţie de care putem delimita clasa bovarismului şi a bovaricilor. De altfel, e aproape de la sine înţeles că nu se poate vorbi de bovarism acolo unde nu există sete de fericire, unde omul a părăsit orice năzuinţă spre ideal, resemnându-se cu ceea ce i-a repartizat viaţa. Unde este renunţare, acolo nu este nici fericire, nici aspiraţie spre fericire, deci nu poate fi nici bovarism. Şi iată că Flaubert, într-o carte în care termenul fericire apare mai des decât în oricare alta[10], nu-l foloseşte decât, aşa cum am spus, în legătură cu Charles şi cu Emma. Nici când îl zugrăveşte pe Bovary-tatăl – un „filfizon" cu „uşurinţa de vorbire a unui comis-voiajor"[11], dornic de a trăi îmbelşugat şi care sfârşeşte prin a se retrage într-un sat la vârsta de 45 de ani, „ros de regrete, blestemând cerul, pornit împotriva tuturor", „scârbit de oameni (...) şi hotărât să trăiască liniştit"[12], nici când

[10] Neputând totuşi concura, cred, cu niciuna din scrierile lui A. Camus; îl lăsăm la o parte totuşi întrucât în filosofia lui acest cuvânt nu are decât rolul unui semn de punctuaţie.
[11] Gustave Flaubert, *Doamna Bovary*, Editura Cartea Românească, p. 8.
[12] *Ibidem*, p. 9.

o prezintă cititorului pe mama Bovary – care „zglobie altădată, expresivă și drăgăstoasă, devenise, cu vârsta (așa cum se întâmplă cu vinul răsuflat care se oțetește), greu de suportat, arțăgoasă și nervoasă", și care după ce încetă să sufere de pe urma bărbatului bețiv și afemeiat „tăcu, înghițindu-și mânia cu un stoicism mut, pe care-l păstră până la moarte"[13], nici când îi face portretul concis și respingător al doamnei Dubuc, prima soție a lui Charles, – „slută, uscată ca o surcică și plină de coșuri pe obraz, ca primăvara de muguri", care „trebuia să-și aibă ciocolata în fiecare dimineață și să fie răsfățată la nesfârșit", plângându-se „necontenit de nervi, de piept, de proasta ei dispoziție"[14], nici când îl caracterizează pe moș Rouault (tatăl Emmei) care „nu-și ducea bucuros mâna la chimir, dar nu cruța nicio cheltuială când era vorba de el, voind să fie bine hrănit, bine încălzit, să aibă un pat bun", căruia „îi plăcea cidrul tare, pulpa în sânge, ceșcuța de cafea cu rom, bine amestecată" și să mănânce „în bucătărie, singur, în fața sobei, pe o măsuță ce i se aducea gata pusă, ca la teatru"[15], nicăieri nu se pomenește cuvântul fericire și nici măcar nu se face o cât de vagă aluzie la existența acestui sentiment sau la năzuința spre dobândirea unei asemenea stări la vreunul din personaje. Chiar și atunci când moș Rouault, cuprins de nostalgie la vederea celor doi însurăței, evocă momentul propriei nunți și figura răposatei soții, cuvântul „fericire" este ocolit parcă intenționat. Acolo unde un bovaric ar fi spus „fericit", moș Rouault spune doar „voios". Și poate că asta e tot ce a simțit sau tot ce a căutat: „Pe urmă își aminti de nunta lui, timpurile de odinioară, prima sarcină a soției... și el a fost tare *voios*[16] în ziua când a luat-o de la tatăl ei acasă la dânsul, când o ducea pe cal în spatele lui, gonind prin zăpadă, căci era în preajma Crăciunului, și câmpul era alb tot; ea-l ținea de-un braț, de celălalt îi atârna panerul; vântul îi flutura dantelele lungi cu care era legată la cap, cum se obișnuiește la Caux, și care uneori îi treceau peste gură, și, ori de câte ori întorcea capul, vedea lângă dânsul, plecat peste umărul lui, chipul ei gingaș

[13] *Ibidem*, p. 9.

[14] *Ibidem*, p. 15. Descrierea continuă: „Seara, când se întorcea Charles, își scotea brațele lungi și uscate din așternut, i le arunca după gât și, silindu-l să se așeze pe marginea patului, se apuca să-i vorbească de necazurile ei: că el o uită, că iubește pe alta. Bine-i spusese lumea că va fi nenorocită; și isprăvea prin a-i cere un sirop oarecare pentru sănătatea ei și ceva mai multă dragoste".

[15] *Ibidem*, p. 27.

[16] *Joyeux*.

și îmbujorat care surâdea, tăcut, sub placa de aur a bonetei. Ca să-și încălzească degetele, ea i le vâra în sân. Ce mult era de atunci! Fiul lor ar fi avut astăzi 30 de ani! Bătrânul se uită îndărăt; dar nu zări nimic pe drum. Se simți trist ca o casă goală!"[17]

Oricare alt scriitor ar fi scris „fericit" în loc de „voios" și e aproape sigur că și Flaubert a făcut-o inițial, după care l-a șters, alegând „voios". Căci, deși face un tablou desăvârșit al fericirii, cel puțin al aceleia idilice, de basm, cu câmpuri albe și îndrăgostiți pe cai, lipsesc inimile în care fericirea să-și găsească loc și sufletele care s-o caute și care să creadă că au găsit-o. Moș Rouault se uită îndărăt și nu zărește nimic, așa cum altădată privise înainte fără să vadă nimic. Și el e trist ca o casă goală căci îi lipsește năzuința fundamentală a oricărui suflet omenesc, aceea de a fi fericit.

În acest sens, moș Rouault îi reprezintă pe toți ceilalți, cu excepția lui Charles și a Emmei. Nimeni nu vrea fericirea, nimeni nu îndrăznește să rostească acest termen vag, nici măcar mamele nu visează la fericirea pruncilor lor, ci doar la o situație „înaltă": „Maică-sa (mama lui Charles Bovary) îl târa mereu după dânsa; îi tăia figuri în carton, îi spunea povești, îi ținea monologuri fără sfârșit, pline de-o melancolică veselie și de dulcegării copilărești. În singurătatea vieții, femeia voi să retrăiască în acest copil toate vanitățile ei spulberate și sfărâmate. Visa pentru el situații înalte, îl și vedea mare, frumos, spiritual, căpătuit la poduri și șosele sau în magistratură."[18] Nu fericire, ci „voioșie" sau „îndrăzneală" pentru a răzbate în lume, sau funcții înalte la drumuri și poduri, sau „sănătate și ceva mai multă dragoste", sau un „trai liniștit", sau femei frumoase, sau o viața plină de plăceri, nicidecum fericire, nu, aceasta nu este pentru sufletele triste ca niște case goale.

Ce se întâmplă însă cu Charles Bovary? Este și el un suflet trist, o casă goală? Este și el un om anost, lipsit de pasiune, plat – ca toți ceilalți? Prea mult a fost văzut astfel! Este el omul mediocru, fără profunzimi și zbatere interioară, lângă care orice femeie s-ar ofili din cauza secetei și monotoniei pe care le aduce? Este „Charbovari"[19] un peisaj deșertic?

[17] *Ibidem*, p. 34.

[18] *Ibidem*, p. 10.

[19] Numele rezultat în urma unei pronunții stâlcite de timiditatea primei zile de școală: „Nou-venitul, luând atunci o hotărâre disperată, deschise o gură neînchipuit de mare și răcni din toate puterile, ca și cum ar fi vrut să strige pe cineva: — Charbovari! Izbucni

Este Emma o floare plantată cu forța într-un mediu ostil, neprielnic? Cine este acela care conjugă în prima zi de școală de douăzeci de ori „ridiculus sum”?

Ei bine, „Charbovari” face notă discordantă cu celelalte personaje: el presimte ca pe o chemare adâncă, intimă ceea ce este dincolo sau mai bine spus dincoace de abilitățile și înzestrările sale, pe care cu îngăduință le putem numi mijlocii. Nu înțelege aproape nimic, nu doar din cursurile facultății de medicină, dar nici măcar din denumirile lor. Cu toate acestea este conștiincios și consecvent, se duce cu regularitate la școală și la spital „ca un cal de manej care se tot învârte pe loc cu ochii legați, fără să știe ce tot pisează atâta”[20]. În același timp, din ce în ce mai mult, se manifestă acea tendință fundamentală a sufletului omenesc pe care cei mai mulți o sufocă în fașă, o mistifică, nu vor să o privească în ochi, cred că nu o merită sau că e prea mult pentru ei. Își face simțită prezența printr-un gest aproape neobservabil, ambiguu și amfibian, numai pe jumătate desprins din făptura asemănătoare unui „țârcovnic de sat”, întinsă ca un deget în mare, camuflată sub aceeași culoare a mediului ambiant, dar radical diferită de el, precaut deghizată într-un act care poate fi oricând luat drept semn al unei sărăcii psihice – *bătaia cu piciorul în perete*: „Ca să cheltuiască cât mai puțin, maică-sa îi trimitea în fiecare săptămână, printr-un curier, o bucată de friptură de vițel la cuptor, din care mânca dimineața, când se întorcea de la clinică, în vreme ce lovea întruna cu talpa în perete”[21].

Printr-o lovire – semiconștientă – cu talpa în perete, așa începe avântul spre fericire. Căci peretele – obișnuinței, al rutinei, al neputinței – trebuie cu orice preț dărâmat: cu pumnii, cu picioarele, cu capul – așa cum este gata să facă omul din subterană. Este peretele care ne ascunde fericirea, prin care nu trece niciun sunet și nicio rază a ei, care nu ne permite să formulăm nici măcar definiția ei. Ce pornire ciudată ne mână să ne ridicăm împotrivă-i, ce voință e aceea care ne îndeamnă să-l facem una cu pământul?! Această scurtă și aparent neimportantă consemnare a unui act

deodată un tărăboi crescendo cu țipete ascuțite; băieții urlau, lătrau, băteau din picioare și strigau întruna: Charbovari, Charbovari! Urmară apoi, tunând, sunete răzlețe, ce se potoleau cu mare greutate, ca să înceapă uneori dintr-odată în câte un rând de bănci, unde mai răbufneau, ici și colo, înfundat, ca o petardă prost stinsă” (*Ibidem*, p. 7).

[20] *Ibidem*, p. 12.

[21] *Ibidem*, pp. 12-13.

automat este semnul apariției bovarismului. Căci pe aceeași pagină, într-un *crescendo* extrem de rafinat, simțul fericirii începe să intre în funcțiune – întâi amorțit, greoi și nedeslușit, apoi din ce în ce mai clar, mai ascuțit, mai vivace. Iată-l cum încearcă să „prindă” într-un peisaj aproape sordid stimulii specifici: „În serile frumoase de vară (...) el deschidea fereastra și sta cu coatele rezemate de pervaz. Râul, care făcea din acest cartier din Rouen un fel de mică Veneție infectă, curgea jos, sub el, galben, violet sau albastru, printre poduri și gratii. Lucrători cinchiți pe mal își spălau mâinile în apă. Pe niște prăjini, care ieșeau din podurile caselor, fuioare de bumbac stăteau întinse la uscat. În față, peste acoperișurile caselor, se întindea cerul senin, roșu în amurg. Ce bine trebuie să fie acolo! Și ce răcoare sub făget! Își umflă nările ca să tragă în piept miresmele dulci ale câmpului, care nu ajungeau până la el.”[22] Iată întâia exclamație a bovaricului *in statu nascendi*, a bovaricului trezit la conștiință: „Ce bine trebuie să fie acolo!” *Acolo* nu este un loc determinat, apropriabil, un „aici” aflat la distanță, ci este acel loc care, ca și orizontul, rămâne mereu departe. „Acolo” al bovaricului este întotdeauna dincolo, este „depărtare” pură, este spatele zidului care îl urmărește pretutindeni ca și cum ochii săi l-ar proiecta oriunde ar privi. Între el și tărâmul fericirii sale se interpune acest blestemat zid care poate îmbrăca nenumărate forme – de la poduri și gratii, ape murdare și fuioare de bumbac întinse la uscat, până la palate și ospețe îmbelșugate. Bovaricul încearcă să penetreze acest zid fie și numai prin mijlocirea telereceptorilor: „își umflă nările ca să tragă miresmele dulci ale câmpului, care nu ajungeau până la el”. Pe măsură ce acea tendință a sufletului, cărora atât de puțini îi dau curs și pe care am numit-o năzuința spre fericire, se afirmă, vechiul om începe să decadă și chiar să-și modifice înfățișarea. Țârcovnicul năpârlește, dând la iveală un om cu „un aer aproape interesant”, datorat faptului că, între timp, slăbise, talia i se deșirase și pe chipul său se întipărise *tristețea*[23]. Că despre o cu totul altă tristețe decât aceea a sufletelor goale este vorba aici, e de la sine înțeles. Este tristețea tinderii către ceva nedefinit, este tristețea aceluia care are ceva interior căruia nu-i corespunde nimic exterior, a aceluia bântuit de un sentiment fără nume și fără obiect. Este tristețea orbului plin de lumină lăuntrică.

[22] *Ibidem*, p. 13.

[23] *Ibidem*.

Ei bine, în aceste condiții, „Charbovari" se estompează din ce în ce mai mult: perseverența i se năruie, laolaltă cu hotărârile pe care le luase. „Odată lipsise de la vizita bolnavilor, a doua zi de la curs, şi gustând farmecele lenii, cu timpul nici nu mai călcă pe-acolo."[24] Care pot fi însă aceste farmece ale lenii? Dezbrăcat de hainele de împrumut cu care-l împopoţonaseră alţii, Charles îşi permite, acum pentru prima oară, să fie el însuşi, omul – pur şi simplu – Charles Bovary. Dar omul Charles Bovary nu este nimic altceva decât libertate de a fi, după cum ar spune unii filosofi. Gol şi în acelaşi timp plin de sine, toate încep să-l bucure, anume tot ce nu intră în sfera nevoii, a impunerii, a silniciei, chiar dacă puţine lucruri au mai rămas neatinse de braţul lung al necesităţii: cârciuma, jocul de domino, dragostea. „Prinse obiceiul de a merge la cârciumă şi patima jocului de domino. A se închide în fiecare seară într-un local murdar, ca să bată pe mesele de marmură nişte mici osişoare marcate cu puncte negre, i se părea una din manifestările preţioase ale libertăţii sale, care-l înălţa în propria lui stimă. Era ca o introducere în viaţă, ca o cale spre plăcerile oprite; şi când se întorcea acasă, punea mâna pe clanţă cu o bucurie aproape senzuală. Atunci, multe lucruri care mocniseră înăbuşite în el începură să iasă la iveală: învăţă pe de rost cuplete pe care le cânta celor care erau dispuşi să le asculte; era entuziasmat de Beranger, învăţă să facă un punch şi, în cele din urmă, cunoscu dragostea."[25]

Moartea simbolică a lui „Charbovari" o reprezintă ratarea examenului de doctorat. Cu această cădere „răsunătoare", vechiul Bovary se prăbuşeşte definitiv şi apare pe deplin *bovaricul* Charles Bovary. Chiar dacă îşi reactivează, *volens-nolens*, vechile deprinderi şi doctoratul este trecut în cele din urmă cu o notă bună, obţinută prin memorarea răspunsurilor la toate întrebările, chiar dacă întâia căsătorie o va contracta din interes şi la îndemnul mamei sale, chiar dacă îşi va exercita meseria într-un mod mecanic, fără pasiune, toate acestea nu vor constitui decât trăsăturile fizionomice ale unei măşti în dosul căreia transformarea lăuntrică este deplină. Charles Bovary este un bovaric!

În cele din urmă, ca într-o mişcare ascensională a unei melodii, adunat din mai multe puncte în care părea să se risipească, deşi pe nivele a

[24] *Ibidem*, p. 13.
[25] *Ibidem*, pp. 13-14.

căror intensitate îl prefigurau tot mai apăsat, cuvântul-cheie este în sfârşit rostit. Decesul, aproape providenţial, al sinistrei sale prime soţii îl face să guste din nou plăcerile libertăţii la care se adaugă, ca ultime elemente ale unei privelişti ce se deschide de pe culmi, speranţa nedefinită şi o „fericire nedesluşită": „Plăcerea nouă de a nu mai depinde de nimeni îi făcu singurătatea suportabilă. Acum putea să se aşeze la masă când voia, să se întoarcă acasă sau să iasă fără să mai dea socoteală, şi când era tare obosit să se lăfăiască în largul lui pe pat. Aşadar, se răsfăţă, se alintă, lăsându-se consolat. (…) Avea o speranţă, fără să ştie anume ce vrea; o fericire nedesluşită; când îşi peria favoritele în faţa oglinzii, găsea că arată mult mai bine."[26]

După ce se căsătoreşte cu Emma Rouault, această fericire nedesluşită capătă chip şi nume, iar speranţa i se defineşte. Comportamentul lui Charles Bovary din timpul nunţii şi cel de după nuntă sunt purtări de om fericit: „Charles însă nu ascundea nimic. O numea nevasta mea, o tutuia, îi întreba pe toţi dacă au văzut-o, o căuta peste tot, şi deseori o lua cu el în curte, unde-l vedeai de departe printre copaci, prinzând-o de mijloc şi mergând mai departe, pe jumătate aplecat asupra ei, boţindu-i cu capul fişiul de muselină plisată de pe piept".[27]

Sunetul, atât de reţinut, atât de ocolit, apare acum cu toată forţa, în toată claritatea sa şi se face auzit de trei ori în decurs de o pagină şi jumătate. Diferenţa dintre Charles şi restul oamenilor nu mai poate fi trecută sub tăcere: ceea ce-l individualizează, ceea ce-i conferă excelenţă, dincolo de înzestrările sale mediocre, este pornirea sa spre fericire şi curajul cu care spune „sunt fericit". Pentru a crede că eşti fericit trebuie ca în prealabil să te fi gândit la fericire, să o fi căutat, să ţi-o fi imaginat, să ţi-o fi dorit; şi, oricât de iluzorie ar fi fericirea pe care crezi că o ai, absolut sigură şi absolut reală este năzuinţa spre ea. Or, cum am văzut, în afară de el, niciun alt personaj nu a avut vreo legătură cu acest sentiment, nici măcar pe aceea – mai trecătoare decât un fum nevăzut – înfiripată de reverie sau de nostalgie.

Acum, în ce-l priveşte pe Charles Bovary, nu mai este vorba de voioşie, de satisfacerea poftelor, de voluptăţile îmbuibării, ci, pur şi simplu, de fericire: „Era deci mulţumit şi fără nicio grijă. O masă în doi, o plimbare

[26] *Ibidem*, p. 25.
[27] *Ibidem*, p. 34.

seara pe şosea, gestul cu care ea îşi netezea palele părului, vederea pălăriei ei de paie agăţată de mânerul ferestrei, şi încă multe alte lucruri, în care niciodată Charles n-ar fi bănuit plăcere alcătuiau acum o fericire de fiecare clipă".[28]

Simţul fericirii şi-a intrat pe deplin în drepturi şi recepteazã stimulii specifici oriunde în jur, integrându-se firesc în ansamblul celorlalte şi sesizând în cele văzute, auzite, mirosite, gustate sau pipăite motive de a fi fericit.

Charles Bovary nu numai că-şi iubeşte noua soţie, este de-a dreptul fericit cu ea. Or, unui om care încearcă sentimentul fericirii, orice i se poate pune în seamă, numai platitudinea nu. Pentru a doua oară, la o distanţă extrem de mică, apare cuvântul pe care-l considerăm semnificativ: „De pe cal, Charles îi trimitea o sărutare; ea-i răspundea făcându-i semne, închidea fereastra, şi el pleca. Şi atunci, pe şoseaua care-şi întindea la nesfârşit lunga panglică de praf, pe drumurile desfundate, deasupra cărora copacii îşi împreunau crengile, pe cărările cu grâul până la genunchi, cu soarele pe umeri şi aerul dimineţii în nări, cu inima plină de bucuriile netulburate ale nopţii, cu sufletul liniştit, cu trupul mulţumit, mergea savurându-şi fericirea, aşa cum cineva mestecă, şi după masă, gustul trufelor pe care le digeră."[29]

Din acest moment, romanul va deveni un tratat despre fericire. Când îşi evocă trecutul cenuşiu, cu liceul cu ziduri înalte, cu camarazi de clasă mai bogaţi sau mai tari decât el, ori anii studenţiei lipsiţi de bani în pungă şi fără nicio prietenă, Charles îşi dă seama că viaţa lui nu a avut nimic bun în ea. Dar asta a ştiut-o dintotdeauna, tacit, discret, ascunzându-şi-o sub obedienţă şi perseverenţă. Acum a găsit fericirea! Încetează prin aceasta Charles Bovary să mai fie bovaric? Nu, dacă definiţia bovarismului este formulată puţin mai jos de către soţia lui, ca fiind încercarea de a afla „ce se înţelege cu adevărat în viaţă prin cuvintele fericire, pasiune şi tulburare sufletească."[30] Ch. Bovary nu numai că încearcă să înţeleagă,

[28] *Ibidem*, pp. 36-37.
[29] *Ibidem*, p. 37.
[30] *Ibidem*, p. 38. E întru totul interesantă şi semnificativă o asemenea alăturare de cuvinte dacă ne gândim cel puţin la una din concepţiile clasice asupra fericirii, cea care o vedea prezentă tocmai în lipsa tulburării sufleteşti (*atharaxia*) şi a pasiunii sau patimii (*apathia*). În opoziţie cu aceasta, fericirea bovaricului pare mai degrabă legată de nelinişte, iar ceea ce-l tulbură cel mai mult este absenţa oricărui zbucium. Neastâmpărul lăuntric îl face să imagineze

dar şi crede a fi înţeles ce înseamnă aceste cuvinte, cu precădere primul, *în viaţă*.

Înainte de a se cunoaşte, cei doi, Charles Bovary şi Emma Rouault, erau doar predispuşi la bovarism. Abia când se întâlnesc, bovarismul izbucneşte din sufletele lor cu putere şi pentru totdeauna. Pentru totdeauna este o tautologie căci bovarismul nu poate fi decât fie pentru totdeauna, fie deloc. Acela care a căutat fericirea, dar, deziluzionat sau plictisit, a renunţat la deşarta căutare nu este un bovaric. Nu poţi fi un „fost" bovaric, la fel cum nu poţi fi un „fost" fericit! Or, Emma este pe punctul să lase baltă orice încercare de a o dobândi chiar înainte de apariţia lui Charles: „Când Charles veni întâia oară la Bertaux, ea se socotea foarte dezamăgită, nemaiavând nimic de învăţat şi nimic de simţit."[31] Iată că apare Charles care îşi găseşte cu ea fericirea. Charles este un bovaric care, ca şi Emma în epoca iubirii pentru Rodolphe, dar şi în aceea a iubirii pentru Leon, îşi trăieşte fericirea. Charles Bovary nu este mai neînsemnat în privinţa calităţilor intelectuale decât Rodolphe sau Leon, spre deosebire de ei însă, el este un om fericit – ceea ce, cum am arătat, denotă o mare profunzime sufletească şi constituie marca bovarismului. Dar pentru Emma aceasta, departe de a fi un motiv de bucurie, de mândrie sau cel puţin de plăcere, este, dimpotrivă, cauza unei puternice decepţii, este suflul – rece şi continuu – ce-i aţâţă focul lăuntric al insatisfacţiei.

De la bun început, Emma nu-i poate ierta fericirea pe care i-o stârneşte pentru că stă în natura oricărui bovaric, dacă nu chiar a oricărui om, de a se simţi secătuit, folosit, furat atunci când devine obiectul fericirii altuia, chiar dacă nu mişcă un deget pentru aceasta, chiar dacă i-o transmite prin simpla sa existenţă. „O credea fericită; şi ea nu-i putea ierta această linişte atât de temeinic înscăunată, această seninătate greoaie, şi nici fericirea însăşi pe care ea i-o dădea."[32] Ajungem să-i urâm pe cei pe care-i facem fericiţi sau să ni se urască de ei. Darul pe care li-l facem este suprem

o viaţa tumultuoasă ca fiind mult mai demnă de a fi dorită decât una calmă şi plată. Charles Bovary, în pofida aparenţelor, este mişcat clipă de clipă de obiectul fericirii sale, Emma, care este în acelaşi timp şi cel al aspiraţiilor lui necontenite. Aşadar, din perspectiva definiţiei clasice a fericirii, fericirea bovaricului este de fapt, indiscutabil, nefericire. Dar ea este nefericire şi dintr-un alt punct de vedere, discutat mai jos.
[31] *Ibidem*, p. 44.
[32] *Ibidem*, p. 45.

şi nepreţuit. Cum ne-ar putea ei compensa pierderea ce-o suferim, altfel decât printr-o dăruire identică? Fericirea nu se dă la schimb decât cu fericirea. Dar nu mă poate face fericit un om pe care deja îl urăsc pentru faptul că îl fac fericit. Astfel, zidul este din nou ridicat şi complet impenetrabil.

Nu este vina lui Charles Bovary că nu apare decât la începutul şi sfârşitul romanului. Nu-i putem reproşa că, între timp, a fost sau s-a crezut fericit. Fericirea nu este nota caracteristică a unui suflet mic, stupid, obtuz sau mort, ci a unui suflet mare, profund, activ, viu. Charles este la fel de bovaric ca şi Emma, cel puţin ca şi Emma din timpul celor mai pasionale zile ale iubirilor ei. El nu este un tip calculat, prevăzător, domestic, călduţ şi cu capul pe umeri care urmăreşte interesul lui şi al familiei sale prin micile ticăloşii general umane şi general acceptate, prin oportunism şi compromisuri, prin bunăvoinţă trucată şi josnicie veselă. El nu vede în femeia lui „familia" şi nici în copiii săi potenţialul educabil. Homais reprezintă întru totul acest tip de om, tot ceea ce s-a pus pe nedrept pe seama lui Charles Bovary.

Charles Bovary, dimpotrivă, pune totul la bătaie din dragostea pentru Emma. O admiră, o adoră. Acceptă toate capriciile ei, i le împlineşte. Se bucură de bucuria ei, se mândreşte cu ea, o sărută, priveşte încântat tot ceea ce ea face, plânge de fericire, chiar dacă expresia „cu ochii umezi de fericire"[33] mai poate fi interpretată şi într-un alt mod. Charles o iubeşte pe Emma cu patimă, căsătoriţi fiind. Dacă nu-i spune cuvinte dulci este pentru că ea nu-l lasă, pentru că-l îndepărtează, agasată de apropierea lui. Emma este sufocată de dragostea lui Charles, de fericirea lui. Vrea o gură de aer curat, nepoluat de fericirea altuia. (Şi într-adevăr nici Rodolphe, nici Leon nu pot fi fericiţi pentru că nu sunt bovarici, ci oameni obişnuiţi; un bovaric nu va face niciodată casă bună cu un alt bovaric; fericirea este întotdeauna un monopol.)

Cu copilul său, Charles se joacă, îi face mofturile, vrea cu tot dinadinsul, ca şi pe Emma, să îl facă fericit, să-i împărtăşească fericirea sa. Un autentic cap de familie, un „tată" corespondent imaginii false pe care o avem despre Charles Bovary ar urmări, aşa cum face Homais, să-şi educe copiii cât mai corect şi conform principiilor sale pedagogice.

[33] *Ibidem*, p. 112.

Şi cum poate fi mediocru un individ care iubeşte literalmente până la moarte, care moare din dragoste pentru soţia lui, a cărei infidelitate îi este făcută cunoscută? Cum poate fi banal un individ care-l blestemă pe Dumnezeu, care nu se consolează cu pierderea iubitei lui? În faţa spectacolului morţii, lui nu i se activează acea reacţie de apărare atât de comună, liniştea şi indiferenţa ce ne cuprind atunci când, oricât de apropiat, un om îşi dă sufletul. Natura ar fi vrut ca Charles să accepte spontan faptul morţii iubitei lui soţii, să se resemneze, să plângă pentru a se descărca şi pentru a reveni apoi, cu chef sporit de viaţă, la ocupaţiile zilnice. Aşa fac toţi, aşa îl sfătuiesc să facă şi cei din jurul lui. Numai că Charles nu este îndurerat, ci zguduit din temeliile fiinţei lui; banalul Charles merge până acolo încât respinge ideea că a murit şi încearcă să sufle suflare de viaţă peste trupul inert: „Îi treceau prin minte poveşti despre catalepsie, despre miracole prin magnetism; şi-şi spunea că dacă ar voi din toate puterile, ar izbuti poate s-o învie. Odată chiar se aplecă asupra ei şi o chemă încetişor: Emma! Emma! Suflarea lui puternică făcu să tremure pe perete flacăra lumânărilor."[34]

Dacă acesta este un personaj obtuz, blazat şi indiferent, atunci toate tragediile sunt bancuri.

Charles Bovary, în cel mai splendid acces de bovarism posibil, comandă o înmormântare fastuoasă pentru cea care l-a ruinat. Casa ipotecată îi este sub sechestru, dar el comandă „trei sicrie, unul de stejar, unul de mahon, unul de plumb. Pe deasupra să se pună o bucată mare de catifea verde."[35]

Bovaricul ştie să moară pe picior mare. Iar Charles este la înălţimea viselor Emmei.

Nici tatăl ei, moş Rouault, nu poate suferi atâta cât Charles pentru că el, deşi tulburat până la leşin, nu pierde decât o fiică, nu şi fericirea de a fi avut o fiică. Iată-l pe Charles lângă trupul apăsat parcă de blocuri mari de piatră, „amintindu-şi fericirile de altădată, atitudinile ei, gesturile ei, timbrul vocii ei."[36] Iată-l însă şi pe moş Rouault nereuşind decât să o aşeze, oftând într-un pomelnic al răposaţilor lui: „Ah, vedeţi dumneavoastră, s-a isprăvit cu mine! Am văzut cum mi s-a dus nevasta… după

[34] *Ibidem*, p. 345.
[35] *Ibidem*, p. 342.
[36] *Ibidem*, p. 348.

aceea fecioru-meu… și, azi, uite, fiică-mea!”[37] În cazul lui, natura a funcționat perfect: „fremătând de grijă” până să vadă ce s-a întâmplat cu Emma, aproape omorându-și calul în fuga spre ea, apoi, după ce vestea i se confirmă și Emma este înmormântată, îl aflăm fumând „tacticos, o pipă”[38]. Moș Rouault își savurează pipa, gândindu-se, cel mai probabil, la altceva, recăpătându-și liniștea de dinaintea primirii scrisorii funebre. Așa trebuie, așa se comportă un om, fie el și tatăl celei dispărute.

Corespondentă primei priviri înapoi după Emma, apare acum, la sfârșit, o a doua privire, aruncată nu pentru a o vedea cum pleacă ca să-și trăiască viața, ci pentru a întâlni, la capătul ei, locul unde va rămâne pentru totdeauna moartă: „Dar când ajunse pe creasta dealului, întoarse capul și privi în urmă, așa cum îl întorsese altădată pe drumul Saint-Victor, când se despărțise de ea. Ferestrele din sat erau toate roșii ca focul în razele piezișe ale soarelui care apunea pe câmp. Își puse mâna streașină la ochi și zări la orizont un loc împrejmuit de ziduri, unde copacii, ici și colo, erau ca niște pete negre printre pietre albe, apoi își urmă drumul, în trap mărunt, căci căluțul șchiopăta”.[39]

Ce altceva ar fi putut moș Rouault să vadă? De ce ar mai încerca el să o păstreze vie, așa cum încearcă cu disperare Charles, căci numai fericirea este vie și tinde să trăiască. Dar, cum știm deja, moș Rouault nu face parte din categoria acelora ce caută să înțeleagă cuvinte precum fericire.

El n-a avut decât o fiică, o nevastă, un fiu. Fericirea n-a căutat-o nicicând și, astfel, nici ea nu a avut cum să-l găsească. Emma își găsește acum odihna în locul de veci – poate dinainte săpat – din sufletul părintelui ei.

Iată-l însă pe „prostănacul” Charles vânzând totul, cu excepția lucrurilor care aparținuseră ei. Iată-l pe Charles refuzând să-i dea propriei mame un șal de-al Emmei; iată-l comportându-se ca și cum ar fi fost vie: „Ca să-i facă pe plac Emmei, ca și cum ar mai fi trăit, începu să aibă și el preferințele și ideile ei; își cumpără cizme de lac și luă obiceiul de-a purta cravate albe. Își dădea cu cosmetic pe mustăți, și ca și ea, semnă polițe. Emma îl corupea de dincolo de mormânt”.[40]

[37] *Ibidem*, p. 354.
[38] *Ibidem*, p. 353.
[39] *Ibidem,* p. 354.
[40] *Ibidem,* p. 357.

Și cum de fericire „nu te dezobișnuiești ușor”, Charles încearcă să o prindă, să mai păstreze ceva din ea, să o rețină în camera celei ce i-o dăruise. Totul în jurul lui se dizolvă sau, și mai rău, este vândut de portărel, intactă și totuși dispărută, întreagă și fără viață – ca o fantomă sau ca un cadavru – rămânând încăperea ei. Cât de impresionantă și cât de sinistră este această captivitate post-mortem! Nici dacă ar fi rămas împreună cu trupul neînhumat al Emmei, așa cum inițial dorește, impresia nu ar fi fost mai puternică!

Și totuși acum, ca un adevărat bovaric, Charles, ca de atâtea ori Emma, încearcă senzația putrescenței fericirii. Emma se alterează din ce în ce mai mult, imaginea ei este din ce în ce mai greu de evocat, iar visul în care, vrând să o îmbrățișeze, se sfărâmă ca ceva putred, se repetă din ce în ce mai des.

Dacă nu ar fi realizat în cele din urmă iluzia fericirii sale, iluzie substanțială, fundamentală, și care nu se leagă deloc de infidelitatea Emmei, Charles ar fi fost doar pe jumătate un bovaric, dacă se poate spune așa ceva. Faptul conștiinței îl trece însă definitiv în rândul bovaricilor. „Ciudat e că Bovary, deși se gândea mereu la Emma, o uita; și era disperat că această imagine îi fuge din minte, cu toate sforțările pe care le făcea ca s-o păstreze. Totuși, în fiecare noapte o visa; avea întotdeauna același vis: se apropia de ea, dar când ajungea să o strângă în brațe, se desfăcea ca putredă în brațele lui.”[41]

Același sentiment al putreziciunii fericirii îl încearcă și Emma, chiar dacă iubiții ei mor de vii, în toiul pasiunii. Apariția acestuia este bruscă și nemotivată de vreun eșec; dimpotrivă, chiar în miezul relației amoroase cu Leon, amantul îndrăgostit de ea, îi dă glas: „Oricum, nu era fericită, nu fusese niciodată. De unde venea oare această insuficiență a vieții, putrezirea asta bruscă a tuturor lucrurilor pe care căuta să se sprijine? (…) De altfel, nimic nu făcea să te obosești căutând; totul era numai minciună! Fiecare zâmbet ascundea un căscat de plictiseală, fiecare bucurie un blestem, orice plăcere – dezgustul de ea, și cele mai fierbinți sărutări nu-ți lăsau pe buze decât pofta neîmplinită a unei voluptăți și mai mari”.[42]

[41] *Ibidem,* p. 360.
[42] *Ibidem,* p. 296.

Căci şi Charles, ca şi, într-un alt sens, Emma, cunoaşte acum o altă moarte dincolo de cea a iubitei, anume pe aceea a iubirii. Nu e nevoie ca o părăsire sau un deces să se producă pentru a stinge focul interior. Se întâmplă – este cazul Emmei – ca, exterior, totul să continue la fel ca înainte, ca viaţa să-şi urmeze neschimbat cursul, iar ceilalţi să creadă că suntem sau că ne fac fericiţi. Dar, fără nicio legătură, fără niciun motiv, ei da, fără nicio vină, ireparabilul se produce și ne trezim lipsiţi de iubire în faţa celui pentru care, cu o clipă înainte, am fi dat lumea toată şi pe noi înşine. Sau că ceea ce ne făcea fericiţi ne calcă acum pe nervi. Sau că ne irită gesturile şi particularităţile pe care le-am îndrăgit cel mai mult.

Charles, ca şi Emma, a crezut într-o fericire inepuizabilă. Fericirea nu are cum să fie altfel decât inepuizabilă şi, dacă într-adevăr am avea-o, n-am pierde-o niciodată. Or, Charles observă cu disperare cum fericirea lui se pierde, *ergo* n-a fost niciodată fericit.

Acesta este adevărul teribil la care ajunge bovaricul, nebunul care se încumetă să pretindă fericirea: fericirea lui nu este inepuizabilă, deci tot ce ni s-a părut a fi fericire nu a fost decât minciună. După această descoperire nu-i mai rămâne decât să moară, să se piardă „în lucrurile ce-l înconjoară, în vântul care adie, în miresmele jilave care se ridică”[43] pentru că ceea ce-l individualizează, ceea ce-l constituie ca entitate distinctă este căutarea fericirii. Fără aceasta, Emma va cere oglinda în care va privi încercând să-şi vadă chipul „până în clipa în care lacrimi mari începură să-i curgă din ochi.”[44] Şi chiar în clipa morţii îi apare, ca un alter-ego, orbul, personajul desfigurat şi nevăzător, vitregit de trăsăturile omeneşti pe care i le-ar fi dat dorinţa de a fi fericit.

Charles pare şi el că se „ridică”, că viaţa lui este sistată, suspendată sub forţa unei lovituri care-i taie sursa de alimentare. Dar care poate fi aşa-zisa sursă de alimentare a bovaricului? Nimic altceva decât obiectul fericirii lui. Bovaricul moare strivit de o energie imensă, dar nedefinită, care nu găsește nicio formă de manifestare adecvată şi care, prinsă între pereţii acestei imposibilităţi, nu se poate elibera decât prin explozie.

„A doua zi Charles se duse să stea pe bancă în chioşc. Raze de lumină treceau printre ostreţe; frunzele de viţă îşi aruncau umbra pe nisip,

[43] *Ibidem,* p. 347.
[44] *Ibidem,* p. 339.

iasomia îmbălsăma, cerul era albastru, cantaridele bâzâiau în jurul crinilor înfloriţi, şi Charles se simţea înăbuşindu-se ca un adolescent sub valurile nedeslușite de dragoste care-i umpleau inima îndurerată.”[45]

Din nou, acelaşi nedefinit de la începutul cărţii. Bovaricul este un adolescent perpetuu, bovarismul este o stare de adolescenţă permanentizată sau potenţată în care eşti silit să constaţi că energia nedeslușită de la începutul vieţii este intactă, necheltuită la capătul ei, că nimic n-a reuşit să-i diminueze forţa, că nimic nu te-a făcut fericit.

Inepuizabilul interior întâlnit cu inepuizabilul exterior – aceasta ar fi, se pare, definiţia fericirii. Dar asta înseamnă că nu ceva sau altceva te face fericit, pentru că orice este delimitat este *epuizabil* prin însuşi faptul că poate fi numit. Pe de altă parte, prin însăşi distincţia interior–exterior, inepuizabilul este inclus într-o dihotomie exhaustivă, ceea ce este absurd. Iată că fericirea se confundă cu imposibilul. Iată paradoxul şi cercul tragic în care ne învârtim: dorinţa de infinit ne individualizează, adică ne limitează, ne face finiţi.

Emma caută acest imposibil, dar nu numai în iubire, aşa cum am fi tentaţi să credem, ci şi în credinţă, în înţelepciune şi chiar şi în cultură, adică în mai toate domeniile în care i-a fost promisă omului fericirea. Accesele mistice, deloc rare, se mistuie datorită lipsei de răspuns (acel inepuizabil exterior), la fel şi accesele de citit: „Vru să înveţe italieneşte, cumpără dicţionare, o gramatică, un teanc de hârtie albă. Încercă să citească ceva serios, istorie sau filosofie. (…) Dar cu cititul ei se petrecu la fel ca şi cu tapiţeriile care, de-abia începute, stăteau ticsite în dulap; le lua, le lăsa, se apuca de altele.”[46] Bogăţia la care râvneşte, luxul, opulenţa nu sunt decât simulacrele sau simbolurile inepuizabilului pe care-l caută.

Iar dacă iubirea îi este cel mai la îndemână se datorează faptului că a fost cel mai mult atinsă de acea imagine idilică a poveştilor: „şi au trăit fericiţi până la adânci bătrâneţi”. Asta se vede la teatru, în romanele siropoase pe care le citeşte – fericirea veșnică, inepuizabilul concret.

Dar plictiseala loveşte totul, de la dragoste până la caritate, de la credinţă până la înţelepciune. Plictiseala este semnalul de alarmă prin care ni se aduce la cunoştinţă că există o discrepanţă totală între energia interioară

[45] *Ibidem,* p. 364.
[46] *Ibidem,* pp. 131-132.

şi forma corespondentă, între *libido* şi obiectul investit; de aici senzaţiile specifice de strângere, de sufocare, de sfârşeală. E în noi o *fugacitate* căreia nu-i convin zidurile între care trăim; însă pentru gazul pe care-l numim dorinţă de fericire niciun edificiu nu este suficient de cuprinzător, totul este zid, spaţiu închis: „cu cât lucrurile îi erau mai aproape, cu atât mintea ei se îndepărta de ele. Tot ce o înconjura – viaţa plicticoasă de la ţară, micii burghezi imbecili, mediocritatea existenţei – i se părea ca o excepţie, o soartă aparte, de care se simţea prinsă, pe când *dincolo* (*s.m.*) se întindea, cât vezi cu ochii, nemăsuratul ţinut al fericirilor şi al pasiunilor”[47]. Să ni-l amintim şi pe Charles visând cu fereastra deschisă: „în faţă, peste acoperişurile caselor, se întindea cerul senin, roşu în amurg. Ce bine trebuie să fie acolo! Şi ce răcoare sub făget! Îşi umfla nările ca să tragă în piept miresmele dulci ale câmpului, care nu ajungeau până la el”.[48]

Mereu mai departe se deplasează fericirea cât timp înaintăm spre ea! Tot ce e atins e compromis. Dorinţa de infinit, care, evident, nu se poate mulţumi cu nimic concret este cea care-l face să trăiască pe bovaric. Dorinţa de fericire îl face nefericit. De aceea simbolul prăpastiei apare atât de des invocat de Emma. Greutatea, preaplinul o împing mereu spre golul în care în cele din urmă cade. Infinitul interior sapă sau dezvăluie prăpastia, nimicul tuturor oamenilor şi tuturor lucrurilor/lumilor.

Dacă fericirea este un termen vag, este astfel pentru că numeşte un sentiment prin excelenţă vag, nedefinit, „nedesluşit”.

Flaubert foloseşte acest cuvânt aproape exclusiv în legătură cu Emma şi Charles. Apare însă, cu un puternic accent ironic, în două locuri, acolo unde este vorba de Binet, perceptorul şi de Homais, farmacistul. Cei doi îi reprezintă pe nebovarici, pe toţi aceia care au sufocat în faşă orice tentaţie a fericirii, orice dorinţă de infinit.

Nu nefericirea este contratermenul fericirii, ci absenţa dorinţei de a fi fericit. Cum s-a văzut, fericirea şi nefericirea se confundă din moment ce aspiraţia spre fericire, prin ea însăşi, te face nefericit. Cum poate fi sufocată această tendinţă fundamentală a omului, (ne)fericirea sa constitutivă, altfel decât printr-o acţiune mecanică, repetată, consecventă înspre un scop determinat, oricare ar fi acesta. Binet făureşte lucruri inutile în

[47] *Ibidem,* p. 63.
[48] *Ibidem,* p. 13.

atelierul său obscur. Homais, în „ticăloşia vanităţii sale”[49] urmăreşte să dobândească Crucea de Onoare. În *hobby* şi în ambiţie, iată unde se consumă acea energie care ne poartă înspre absolut, neastâmpărul intim căruia nu-i ajunge nimic şi care nu încetează niciodată. De aceea acţiunea trebuie repetată, de aceea *perseverenţa* este valoarea supremă a nebovaricilor şi de aceea lipsa acesteia, care a fost văzută mereu ca o meteahnă a bovaricilor, este de fapt una din *calităţile* lor esenţiale. Luându-le mereu şi mereu de la capăt, iar şi iar, cu aceeaşi îndârjire, lucrurile îşi ascund în faţa lor neputinţa de a satisface un elan ascensional. „În semiîntunericul atelierului, un praf auriu zbura din unealta lui, ca o scăpărare de scântei de sub potcoavele unui cal în galop: cele două roţi se învârteau sfârâind; Binet zâmbea, cu bărbia în piept, cu nările umflate, şi părea adâncit în una din acele fericiri desăvârşite, pe care nu le dau, fără îndoială, decât îndeletnicirile mediocre, care distrează inteligenţa prin greutăţi uşor de învins şi o satisfacţie dincolo de care nu se mai poate visa nimic.”[50]

Într-o asemenea încăpere suntem îndemnaţi să intrăm de către toţi „fericiţii” şi „preafericiţii” acestei lumi; atelierul poate fi la fel de bine o chilie sau o şcoală, un loc de muncă sau un cămin. Aici sălăşluiesc toţi cei care şi-au găsit liniştea şi care ne îmbie să nu mai căutăm nimic, să ne mulţumim cu ce avem, să mulţumim pentru ce avem, să psalmodiem, să facem mătănii, să tămâiem. Asta ştiu toţi dascălii fericirii. Ce nu ştiu însă este că unii, bovaricii acestei lumi, puţini la număr, nu se pot mulţumi nici cu rugile, nici cu cărţile, nici cu iubirea, nici cu familia, ei bine, nici cu Dumnezeu. Da, „omul este atât de lacom încât nu se mulţumeşte nici cu Dumnezeu” (Meister Eckhart). Pentru ei totul este prea puţin, mărunt, neînsemnat în raport cu orizontul lor – incomprehensibil – de aşteptare. Au tot ce le trebuie, dar le lipseşte tot ce vor pentru că nu vor nimic din tot ce pot avea.

Nu caută Emma întreaga ei viaţă ceva demn de a fi dorit? Nu crede Charles că, în sfârşit, a găsit în persoana ei acelaşi lucru? Dar ce este demn de a fi dorit? *Ceva dincolo de care se mai poate visa altceva.* Aceasta este diferenţa dintre fericirea lui Binet sau Homais şi (ne)fericirea bovaricului. Primii ajung la un moment dat să nu mai ducă nicio lipsă şi să reia „îndeletnicirile mediocre” cu aceeaşi ritmicitate cu care mănâncă sau beau. Cei din urmă însă vor înseta mereu după fericire.

[49] *Ibidem,* p. 258.
[50] *Ibidem,* p. 319.

Din acest motiv, momentele în care bovaricul are senzaţia că este fericit sunt acelea în care ea îmbracă forma promisiunii, a presimţirii fericirii. Fericirea lui Charles nu este nimic altceva decât promisiunea de fericire pe care i-o transmite neîncetat Emma. Nu putem iubi o persoană decât atâta vreme cât din ea răzbate această promisiune, atâta vreme cât *presimţim* lângă ea fericirea. Doar despre o asemenea persoană spunem că ne face fericiţi.

Dar acesta este şi chinul iubirii, zbaterea, drama ei: celălalt nu-ţi aparţine niciodată, nu-l poţi prinde, nu poţi fi liniştit lângă el. Îţi fuge mereu, îţi scapă printre degete. Condiţia „fericirii" în dragoste este ca persoana iubită să-şi menţină resursele de absenţă – ceea ce numim în mod obişnuit mister –, să nu fie niciodată pe de-a-ntregul prezentă. Banal, mediocru, monoton ni se pare omul care nu mai ascunde nimic, care nu mai are nimic de oferit, pe care-l avem ca pe un obiect.

Emma aduce cu ea o imensă cantitate de absenţă. Iată de ce Charles este îndrăgostit până la moarte de ea. Dar nu putem şti, datorită morţii timpurii a Emmei, dacă Charles însuşi nu s-ar fi plictisit – până şi el – la un moment dat de ea, dacă nu i-ar fi apărut vitregită de mister, de acel „nu-ştiu-ce", de aerul ei absent. Căci obişnuinţa aplatizează în ochii noştri şi cele mai profunde suflete.

Nu este deloc lipsită de semnificaţie dorinţa Emmei de a fi răpită, de a se pierde, de a ieşi din ea însăşi. Este mai mult decât dorinţa femeii de a se abandona, cât nevoia omenească de a ni se deschide zăgazurile, de a ne putea revărsa infinitul pe care-l purtăm în noi în infinit, de a face să dispară distincţia interior–exterior, de a fi infinitul. Această nevoie nu se va împlini, cum s-a văzut, decât prin moarte. În timpul vieţii nu avem cum să nu fim dezamăgiţi, fie că recipientul în care încercăm să ne depunem infinitul este o persoană, o idee sau o credinţă, oricât le-am spune fiecăreia în parte: „Răpeşte-mă, ia-mă, să plecăm! Ţie, ţie, tot focul din mine şi toate visurile mele!"[51]

Poate că viaţa ne-a fost dată tocmai pentru a ne chinui, tocmai pentru a cunoaşte această imposibilitate a fericirii. Poate că sensul vieţii, rostul ei este să trăim tragicul sau lipsa ei de sens. Nu ştim ce vrem, nu ştim ce suntem, nu ştim ce putem; căutăm întruna, crezând mereu că am găsit

[51] *Ibidem,* p. 236.

„adevărata" fericire, „adevărata" iubire, „adevărata" pasiune, dar toate acestea nu sunt decât „minciuni" pentru că infinitul nu se poate revărsa decât în infinit.

„Ape de lumină, schimbătoare, tremurau pe rochia de satin, albă ca un clar de lună. Emma dispărea pe dedesubt, şi Charles avu impresia că, împrăştiindu-se în jurul ei, Emma se pierdea nedesluşit în lucrurile ce o înconjurau, în tăcere, în noapte, în vântul care adia, în miresmele jilave care se ridicau."[52]

„A doua zi Charles se duse să stea pe bancă în chioşc. Raze de lumină treceau printre ostreţe; frunzele de viţă îşi aruncau umbra pe nisip, iasomia îmbălsăma, cerul era albastru, cantaridele bâzâiau în jurul crinilor înfloriţi, şi Charles se simţea înăbuşindu-se ca un adolescent sub valurile nedesluşite de dragoste care-i umpleau inima îndurerată."[53]

[52] *Ibidem,* p. 347.
[53] *Ibidem,* p. 364.

Cunoașterea la prima vedere

De câte ori întâlnim pentru prima dată o persoană spunem că am cunoscut-o. Strângerea mâinilor şi prezentarea numelor se cheamă a face cunoştinţă. O persoană în carne şi oase, mai ales dacă putem apela la ajutorul ei pentru atingerea anumitor scopuri personale, devine instantaneu gratificată cu titlul de „cunoştinţa noastră". „Cunoaştem" scriitori celebri, care abia de şi-au ridicat privirea la noi în clipa în care ne-au acordat un autograf, cunoaştem actori pentru că i-am văzut şi în afara scenei, cunoaştem fotbaliştii cu care ne-am fotografiat, îl cunoaştem pe preşedintele ţării pentru că ne-a vizitat comuna şi am dat mâna cu el, răspunzându-i nedesluşit la întrebarea prezidenţială „ce faceţi, oameni buni?"

Dacă am avea oportunitatea să ne dedublăm, să ne întâlnim cu noi înşine, am putea răspunde la propriu îndemnului delfic „cunoaşte-te pe tine însuţi!".

Problema mi se pare de un maxim interes gnoseologic prin două aspecte foarte importante: 1. orice întâlnire (oricât de scurtă) ţine de actul cunoaşterii; 2. sinonimia dintre întâlnire şi cunoaştere este valabilă numai în cazul întâlnirii dintre oameni (între om şi o altă fiinţă se poate produce o întâlnire, fără a se produce o cunoaştere, atât în privinţa regimurilor inferioare, cât şi în privinţa celor superioare – la fel de impropriu e să spui despre un animal care ţi-a ieşit în faţă că l-ai cunoscut, cât şi a afirma acest lucru despre o posibilă venire aproape a îngerului sau a lui Dumnezeu: îngerul ne apare, iar lui Dumnezeu îi putem eventual cunoaşte cuvântul sau voinţa, niciodată fiinţa; spunem că am cunoscut diferite experienţe – decepţii, dezamăgiri, necazuri, dar şi bucurii, iubiri, sentimente înălţătoare, provenind din relaţii interpersonale, interumane).

Există o ambiguitate a termenului „cunoştinţă" sau „cunoscut". „Cunoscutul" ori „cunoştinţa" sunt îndeobşte persoane cu care nu avem legături foarte apropiate, de multe ori nişte străini, într-un anumit sens nişte necunoscuţi. Nu spunem niciodată despre membrii familiei că sunt cunoştinţele sau cunoscuţii noştri. E absurd să spui despre cel pe care-l iubeşti că intră în clasa cunoscuţilor tăi sau chiar, evocând momentul primei întâlniri, că ai făcut cunoştinţă cu el. Nici prietenia nu se lasă tradusă în aceşti termeni. Nici admiraţia. Nici măcar îndrăgirea.

Să însemne toate acestea că, într-un mod paradoxal, „cunoaştem" tocmai oamenii care ne rămân străini, că un cunoscut desemnează tocmai un om cu care nu suntem familiari, deloc intimi? Să mai însemne că, atunci când se produce o apropiere mai mare între oameni, cunoaşterea lasă loc unei alte legături, cu totul diferite? Şi totuşi, nu reproşăm celor mai dragi persoane faptul că nu ne cunosc suficient de bine atunci când ne interpretează greşit un gest sau o intenţie?! Când ne îndrăgostim de cineva sau când ne împrietenim cu cineva nu avem strania certitudine că ne cunoaştem de când lumea, că întâlnirea noastră nu e decât o re-cunoaştere?! Nu denunţăm, umbriţi de regret în faţa unei persoane dragi care ne-a dezamăgit, iluzia de a fi cunoscut-o pe care am nutrit-o în privinţa ei? De asemenea, credem că nimeni nu-l poate cunoaşte mai bine pe un om decât cei ce îi stau în preajmă (într-atât încât epitafurile îi sunt de obicei scrise de „cei care l-au cunoscut şi l-au iubit").

Iată deci că actul cunoaşterii intervine în orice formă de întâlnire, fie ea de scurtă durată, cu oameni altfel străini, fie în întâlnirile zilnice, de lungă durată, cu oameni a căror prezenţă devine la fel de insesizabilă pentru noi ca şi a noastră însăşi.

Să înţelegem că există două forme de cunoaştere, una ce se activează în cazul persoanelor cu care nu întreţinem decât un schimb de politeţuri, cealaltă specifică unor relaţii mai apropiate? Dar nu există decât două clasificări posibile ale cunoaşterii: una după reuşita/succesul actului de cunoaştere, cealaltă după aproximarea, mai mică sau mai mare a obiectului cunoscut. Conform primeia, vorbim de o cunoaştere aparentă sau falsă şi de o cunoaştere adevărată. Conform celei de-a doua, putem vorbi de o cunoaştere parţială sau totală a obiectului cunoscut (o cunoaştere desăvârşită, absolută). În mod propriu însă nu se poate vorbi decât de o cunoaştere adevărată şi de o cunoaştere absolută, celelalte două nefiind decât

încercări eşuate de a cunoaşte, deci necunoaşteri. Nu putem spune că deţinem cunoaşterea privitoare la un anumit lucru atunci când suntem doar în posesia câtorva aspecte ale acestuia, după cum nu se poate vorbi de cunoaştere atunci când, deşi am renunţat la o imagine cu totul falsă a adevărului, nu avem o imagine întru totul corectă a acestuia. Adevărul este sau tautologic, sau nu este deloc.

Aşadar, există o cunoaştere (absolută şi adevărată) în cazul întâlnirii dintre oameni sau doar o iluzie de cunoaştere, o cunoaştere aparentă sau aproximativă, în realitate o necunoaştere?

Să acceptăm prima variantă, să acceptăm că atunci când doi oameni se întâlnesc are loc o cunoaştere veritabilă, autentică, reală, absolută şi desăvârşită. Să acceptăm că o asemenea cunoaştere se produce instantaneu, „la prima vedere", spontan, însoţită de sentimentul certitudinii.

Dacă atunci când doi oameni se întâlnesc fiecare devine străveziu celuilalt, dacă avem un acces deplin la cele mai adânci zone ale fiinţei celuilalt, dacă ni se revelează ceva ce ţine de esenţa lui personală, de ceva ireductibil, unic, de miezul egoităţii lui? Şi dacă apariţia aceea de o clipă este irecuperabilă mai apoi? Dacă începem să uităm ceea ce ni s-a dezvăluit pe măsură ce începem să-l „cunoaştem" *mai bine* pe cel pe care l-am cunoscut *pe deplin*?

Există poate o cunoaştere *aurorală* (de la „aură" şi „auroră"), survenită o singură dată, la început, şi petrecută cumva printr-un contact al aurei celor doi, al unor epiderme de lumină. Într-un mod cât se poate de păgubitor pentru intelect – pentru că nu îi vei putea răspunde la întrebările specifice –, ştii totul despre persoana respectivă. E o cunoaştere directă, intuitivă, supraraţională şi suprasenzorială. O vezi aşa cum e, fără a putea spune cum e. Îi ţii în mâini întreaga viaţă, dar abia îţi aminteşti cum o cheamă. N-ai putea-o include în nicio categorie estetică şi morală, în schimb îi receptezi întregul rost al existenţei sale. Deodată lumea îţi pare mai săracă fără ea, deşi până mai ieri nu exista. Nu ştii dacă omul din faţa ta e bun sau e rău, frumos sau urât, singurul lucru pe care-l ştii este că este, şi asta îţi ajunge.

Ce se întâmplă însă în momentul imediat următor, atât de imediat următor încât se alipeşte acestei clipe absolut singulare? Începem să dăm curs nevoii (intelectuale) de a şti ce este cu persoana respectivă, de a-i cunoaşte preferinţele, biografia, aptitudinile, realizările, idealurile. Acestei

nevoi îi corespunde propria nevoie de a ne prezenta celuilalt cu ceea ce credem că ştim noi înşine despre noi, de a ne expune imaginea noastră de sine. Dialogul se împleteşte, curge, începe episodul relaţiilor – de simpatie sau antipatie, de acord sau dezacord, de prietenie, dragoste sau inamiciţie şi ură. Dar clipa suspendată a cunoaşterii absolute a celuilalt a şi trecut.

Cred că evenimentul relaţiei Eu – Tu (în înţelesul pe care i-l dă Martin Buber) este acela al primei întâlniri, al unicei întâlniri veritabile. Omul din faţa ta devine o unitate indestructibilă, o apariţie valoroasă prin ea însăşi, un scop în sine, desprins de tot restul universului. Pe măsură ce dăm curs nevoii de cunoaştere intelectuală, „Tu" trece în lumea lui „Acela", prins în plasa interminabilă a relaţiilor cu ceilalţi şi cu sine însuşi, în reţeaua legăturilor mai mult sau mai puţin întâmplătoare, puternica lumină pe care o emana întâia sa apariţie fiind din ce în ce mai estompată de fundalul din ce în ce mai pregnant.

Simţim că am pierdut ceva, dar nu ştim ce, pentru că nu am ştiut niciodată ce am avut. Vorbim de mister, de inefabil, de noutate. Apoi de rutină, de pierderea interesului, de plictiseală. Poate că nu este vorba decât de diferenţa dintre cunoaşterea aurorală şi cea intelectuală. Demonul curiozităţii învinge şi în acest caz, transformând o apariţie plenară într-o cunoştinţă sau într-un bagaj de cunoştinţe. Credem că ajungem să cunoaştem o persoană dacă aflăm care-i sunt obiceiurile şi care-i sunt tabieturile, pe cine simpatizează şi ce performanţe are. Trecând în acest registru, uităm de imensa plenitudine a revelaţiei pe care ne-o pricinuieşte, aproape pe nebăgate de seamă, întâia întâlnire. Căci numai omul poate fi cunoscut de om în fiinţa sa. Dar noi preferăm să ratăm singura modalitate ce ne-a fost dată de a atinge absolutul.

Îmi imaginez doi oameni care, întâlnindu-se pentru întâia dată, rămân tăcuţi sau vorbesc doar pentru a-şi auzi glasurile, doar pentru bucuria fonică a prezenţei celuilalt. Doi oameni care încep şi sfârşesc la ei înşişi. Doi oameni care vor să rămână în cunoaşterea reciprocă a fiinţei lor. Altfel, orice dorinţă de a cunoaşte un alt om sfârşeşte în cunoaşterea CV-ului şi a familiei lui.

Fenomenologia nesimțirii. Reflecții pe marginea unui ghid

Ghidul nesimțitului – deconcertant titlu! Cu atât mai deconcertant cu cât aflăm de pe banderola publicitară ce înconjoară cartea că este *bestsellerul* verii 2006. Ar mai fi avut oare același succes dacă scrierea lui Radu Paraschivescu s-ar fi chemat *Despre nesimțire*, *Formele actuale ale nesimțirii* sau chiar *Fals tratat de nesimțire*? Mă îndoiesc! E la fel de greu de imaginat ca asemenea titluri să intre în categoria *bestseller*, pe cât de imposibil este să vedem cu ochii minții oameni dând năvală în librării în dimineața în care se pune în vânzare *Logica cercetării*. Ce vreau să spun este că intenția ironică a titlului cărții a fost corect depistată doar de o mică parte dintre cumpărătorii ei, aceiași care ar fi achiziționat-o sau cel puțin ar fi citit-o chiar dacă ar fi avut un alt nume. Altfel spus, au asigurat succesul comercial al cărții tocmai aceia care au inclus-o în categoria *self-help*, aceia care, plecând vara „să-și facă concediul" (să nu uităm că este bestsellerul verii), au vrut să-și perfecționeze modul de viață, să învețe noi tehnici, așteptându-se ca, în sfârșit, o carte să-i confirme, dând crezare cuvintelor autorului din deschidere:

„Nesimțitul român este surprins aici în diverse ipostaze și încurajat să nu coboare ștacheta. Tocmai fiindcă avem așteptări enorme de la el, îi suntem aproape cu vorba și exemplul. Nu știm dacă va avea sau nu chef să parcurgă acest ghid, pentru simplul motiv că e puțin probabil să afle noutăți. Însă datoria noastră e să-l înarmăm cu cât mai multe trucuri, strategii și instrumente. Poate că de unele a uitat. Poate că altele i se par subevaluate. Poate că se va simți ispitit să se raporteze la modelul furnizat de ghidul nostru și va constata că există totuși, în comportamentul

său, amănunte retușabile. În fond, un nesimțit avizat are un impact mult mai puternic asupra semenilor decât unul constrâns la acțiuni empirice".

Oricât ar părea de fantezistă, această ipoteză mi s-a confirmat în momentul în care, la școală, punând cartea pe masă cu gândul de a mai citi o pagină–două într-o pauză, vederea ei a provocat ilaritatea colegilor de față (intelectuali; profesori, de); chiar după ce au răsfoit-o au rămas cu un zâmbet superior pe buze care transmitea, într-un Morse facial, mesaje de genul: „ce trăsnaie!", „iată până unde se poate ajunge", „am trăit și-am văzut-o și pe-asta". Deci, dacă oameni cu un nivel de inteligență peste medie au fost păcăliți, mă gândesc că mult mai ușor de indus în eroare sunt nesimțiții care, vorba lui Andrei Pleșu, „nu prea citesc", atunci când se confruntă cu o carte care afirmă explicit că le este dedicată.

Obiecția care se poate aduce este că nici nesimțitului nu-i place să i se spună că e nesimțit, la fel cum prostului nu-i place să i se spună că e prost. Este adevărat, însă nesimțirea a urcat atât de mult înspre conștient, înspre o asumare explicită, așteptând doar un moment prielnic pentru a nu se mai ascunde, pentru a-și striga în gura mare numele și pentru a organiza, în acest domeniu, concursuri de excelență. Deja nesimțirea a devenit, pe șoptite, o profesiune de credință. Părinții le spun copiilor, prietenii le spun prietenilor, televizoarele transmit continuu aceleași imperative: „În ziua de azi trebuie să fii nesimțit! Cu bunul-simț mori de foame! Trebuie să ai *tupeu* ca să răzbați în viață. Dacă nu ești tupeist te calcă alții în picioare". (Gândiți-vă numai la cât de respectat a devenit tupeul în societatea actuală; în urmă cu puțin timp am ascultat stupefiat pe un canal de sport cum un comentator aprecia evoluția sportivilor având ca unic criteriu *tupeul* acestora: X a avut mai mult tupeu, Y mai puțin, Z a avut cel mai mult tupeu dintre toți, Z este cel mai bun.) Există, în mod neoficial, o doctrină a nesimțirii, o învățătură orală care totuși abia așteaptă recunoașterea publică și transpunerea ei într-o formă coerentă, argumentată, academică sau pur și simplu scriptică (așa cum Irinel Columbeanu a avut nevoie de Tache pentru a-i scoate viața din agrafie; de la agrafie la biografie – care și ea este un bestseller – nu e decât un pas).

Așa încât ne putem imagina un nesimțit, prin definiție impermeabil la subtilități, care a citit această carte ca pe un îndreptar, zguduindu-și burta de râs în timp ce se prăjea astă-vară la Mamaia. Cu această ocazie a aflat poate noi vorbe de duh ale nesimțirii, unele pe care nu le știa, frecvente în paginile „manualului".

Căci, deşi apărută în colecţia „Râsul lumii" (un alt motiv pentru care a devenit bestseller, oamenii caută cărţi uşurele, de weekend, cărţi practice şi amuzante), cartea lui Radu Paraschivescu nu provoacă râsul decât acelora care au acces doar la sensul literal. Celorlalţi le stârneşte doar un zâmbet amar şi le dă satisfacţia subtilă a conturării, a diagnosticării, a localizării unui rău difuz, general, tentacular, satisfacţia numirii. Ghidul nesimţitului este o simptomatologie, dar una incipientă, aceasta fiind calitatea sa esenţială şi sursa principalelor lipsuri.

Să începem cu cea dintâi: din câte ştiu despre nesimţire nu s-a scris până acum. Întreprinderea este remarcabilă şi aş compara-o, păstrând proporţiile, cu *Elogiul prostiei/nebuniei* al lui Erasmus din Rotterdam. În timp ce toată lumea vorbeşte despre politeţe, bune maniere, norme de comportament, amabilitate, reguli de conduită, nimeni nu vorbeşte despre nesimţire, mârlănie, bădărănie. Binele este explicit, răul subînţeles. Norma este afirmată, abaterea trebuie dedusă. Avem un cod moral, dar lipseşte codul penal. Există o inflaţie de tratate de angelologie, dar nici măcar o broşură despre demonologie. La avizier sunt puse numai fotografiile cetăţenilor de onoare, iar cele ale infractorilor periculoşi sunt distribuite doar în circuit închis. Bunul samaritean ocupă parterul şi etajele superioare, în vreme ce laboratorului criminalistic îi este repartizat subsolul. Toată lumea ne spune ce să facem, nimeni ce să nu facem.

Aşa se face că la umbra binelui vizibil proliferează răul invizibil, virtuţile cardinale protejează şi ascund (acoperă) păcatele mortale. Avem ochi doar pentru bine, răul scăpând câmpului nostru vizual. De aceea este nevoie de moralişti înzestraţi cu o privire microscopică, una care să depisteze acolo unde celorlalţi nu li se arată decât un chip de om norul de microorganisme ce-l înconjoară.

Radu Paraschivescu este unul dintre aceştia, unul care nu mai vorbeşte doar despre virtuţi, lăsând viciile la latitudinea imaginaţiei cititorului. El se ocupă în exclusivitate de cele din urmă, le scoate din penumbra umedă a mucegaiului, deschide ferestrele şi uşile casei unde s-au încuibat.

Iar această casă este una a obişnuinţei şi obişnuinţelor noastre, una din care n-am ieşit din mult, în care miasmele îngrozitoare nu „ne" mai „put" pentru că de mult n-am mai tras o gură de aer curat. Mizeria în care trăim o numim aer familiar, promiscuităţile zilnice, „lucruri normale". Normală nu mai este norma, legea, ci majoritatea actanţilor şi gradul de

repetabilitate al acţiunilor. Normalitatea nu mai aparţine teoriei morale, ci teoriei probabilităţilor.

De ce este nevoie de o asemenea iniţiativă? Pentru că întrebarea fundamentală a nesimţitului, cea prin care retează orice poziţie critică faţă de el/atitudinile lui este: „Unde scrie, bă, că n-am voie să fac asta?" Şi are dreptate: de foarte multe ori nu scrie nicăieri! E vorba de ceea ce îndeobşte numim reguli nescrise sau pur şi simplu bun-simţ. Lucrurile de bun-simţ sunt de la sine înţelese, evidente prin ele însele, lucruri care nu au nevoie de demonstraţii, nişte axiome pe care le pricepi intuitiv. Dar este absurd să-i ceri tocmai nesimţitului să aibă bun-simţ. La el bunul-simţ este atrofiat, paralizat, inactiv; nesimţitul este handicapat de acest al şaselea simţ, este un infirm. De aceea este nevoie să i se spună explicit ce nu are voie să facă, ce nu se face, să înveţe pe de rost ceea ce ar trebui să simtă. Lui, nesimţitului, trebuie să i se educe bunul-simţ, să i se trezească la viaţă, să fie pus în mişcare prin masări energice şi susţinute ale obrazului.

Şi Radu Paraschivescu efectuează acest tip de fizioterapie vorbind despre „limbajul nesimţitului", despre „nesimţitul călător", „nesimţitul la bloc", „formele nesimţirii curente" şi despre „nesimţitul VIP". E o încercare de sistematizare a unei realităţi mucilaginoase în care ne împotmolim zi de zi. Cu câtă plăcere intelectuală aflăm că atâtea şi atâtea atitudini care ne-au iritat sau oripilat, fapte şi ziceri care ne-au făcut să scrâşnim din dinţi şi să înjurăm în barbă, vorbe şi gesturi care ne-au lăsat fără replică şi ne-au făcut viaţa amară poartă un singur nume şi sunt semnele uneia şi aceleiaşi boli: nesimţirea. „Răul exprimat, suferinţa numită este pe jumătate vindecată", spunea Emil Cioran, şi aceasta este cealaltă faţetă a terapeuticii aplicate de Radu Paraschivescu, destinată de această dată victimelor nesimţiţilor. De la manelele pe care suntem obligaţi să le ascultăm în autobuze, troleibuze, microbuze până la emanaţiile pestilenţiale ale călătorilor; de la semnalele luminoase şi sonore ale şoferilor grăbiţi care vor să te retragi cuminte pe banda unu (unde tocmai trece o căruţă) pentru a-i lăsa să te depăşească până la cei care, dimpotrivă, vorbind la telefon sau mâncând la bord trebuie să reducă viteza până la evitarea oricărui pericol, încolonându-i pe ceilalţi participanţi la trafic; de la descălţarea în tren până la tragerea semnalului de alarmă a navetistului care domiciliază între staţii; de la terorismul *blocativ* al bormaşinii până la nunţile, chefurile, bairamurile şi parastasurile organizate în faţa blocului sau în casa scării;

de la telefoanele mobile folosite la teatru, operă, cinematograf până la înfruptările animalice din bucatele cu care se garnisesc de obicei vernisajele şi lansările de carte; de la cheile de maşină trântite pe masa unei cine romantice până la tutuirea ospătarului; de la cearceafurile aşezate pe plajă milimetric unul de altul, nu din lipsă de loc, ci din gregaritate şi din dorinţa de public până la motoscuterele folosite pe post de arme neconvenţionale; de la sindicalistul îmbrăcat în haine de firmă care deplânge soarta membrilor sindicatului său până la traseistul politic; de la moderatorul locvace şi temperamental care îşi foloseşte invitaţii ca public al emisiunii sale – în care vorbeşte, evident, numai el – până la versatilitatea şi labilitatea psihică a invitatului cvasipermanent al tuturor emisiunilor, acela care se pricepe la toate (fotbal şi politică, creaţie artistică şi artă culinară, decoraţiuni interioare şi chestiuni teologice) şi care trece cu o graţie de baletist de la lacrimă la răcnet, de la rugăciune la înjurătură şi de la sărut la scuipat – toate acestea sunt semnele, simptomele unei singure boli, NESIMŢIREA, tară cu manifestări multiple, cancer cu metastaze.

În două pagini memorabile, Radu Paraschivescu schiţează portretul nesimţitului. „Nesimţitul este, din capul locului, adeptul gesticulaţiei luxuriante. Nici n-ar putea fi altfel, fiindcă – e lucru ştiut – nesimţirea n-a făcut niciodată casă bună cu discreţia. Energia debordantă a nesimţitului se regăseşte în felul în care se mişcă acesta, în agitaţia spastică a membrelor, în exuberanţa sufocantă a întregului corp. (...) Nesimţitul nu ocupă loc în spaţiu, ci îl colonizează, îl supune unei năvale neîndurătoare, îl impregnează cu esenţa lui rezistentă la orice tratament de combatere. El ştie că îşi poate disloca aproapele în doi timpi şi trei mişcări, motiv pentru care îşi îngăduie să trăiască relaxat. Când un nesimţit îşi propune să te alunge de pe propriul teren, sunt rarisime cazurile în care nu reuşeşte. (...) Gesticulaţia nesimţitului e bogată, gratuită, incomodă şi agresivă. Există un preaplin coregrafic, o abundenţă motorie de rău augur. Chiar şi atunci când intenţiile nesimţitului par în bună regulă, ceva din morişca mâinilor sau în bulbucarea ochilor săi te inhibă şi te face să te întrebi pe unde o să scoţi cămaşa." (*Cum gesticulează nesimţitul. Limbajul trupului*).

Dar nesimţitul nu se livrează numai în gesticulaţie, ci şi în vorbire. Nesimţirea nu se opreşte la atitudine, ci continuă cu tonalitatea, inflexiunile şi cuvintele folosite:

„În ce priveşte retorica nesimţitului, ea nu face decât să-i dubleze gesticulaţia. Nesimţitul are un fel de-a vorbi sintetizabil în câteva epitete: zgomotos, răstit, grosier, ofensator. Niciun nesimţit autentic nu va folosi surdina. Verbul lui trebuie să fie sonor până la timorare şi excesiv până la vertij. Nesimţitul nu coboară spre şoaptă în nicio împrejurare. Nimic nu-l poate convinge să tacă. (...) Un nesimţit care vorbeşte încet este o contradicţie în termeni. (...) Nesimţitul veritabil se exprimă răspicat, întrerupe, confiscă atenţia auditoriului, taie macaroana şi nu e interesat de punctul de vedere al celorlalţi. Contează el şi numai el. Orice tentativă de sustragere a aproapelui e sancţionată drastic şi imediat. Nesimţitul abhoră clipele dubitative, deplânge ifosul patetic al revoltatului de lângă el şi militează până în pânzele albe pentru răsteală, ciorovăire sau insultă. El râde la propriile bancuri (majoritatea stupide) şi te somează să i te alături. Vorbeşte fără să filtreze, iar pentru asta aşteaptă complimente. Nu se prezintă niciodată, presupunând că-l cunoşti. Este locvace, pisălog şi afişează de fiecare dată o deplină indiferenţă faţă de ceea ce-l înconjoară." (*Cum vorbeşte nesimţitul. Limbaj pur şi simplu*).

Să amintim câte ceva şi despre principalele lipsuri ale cărţii, scuzabile prin faptul că semiologia nesimţitului este abia la început. Deşi ne avertizează în mai multe rânduri că nesimţirea cunoaşte o multitudine de forme, Radu Paraschivescu nu se opreşte, în esenţă, decât la una singură: nesimţirea ghiolbanului, a mârlanului, a bădăranului. Dacă l-ar da în urmărire generală, Radu Paraschivescu ar transmite următoarele semnalmente: rágâie des şi sonor, vorbeşte cu „fă", respectiv „bă", se descalţă în tren, ascultă manele, converseazӑ la telefon în timpul unui concert/piese de teatru/film, deranjează vecinii cu petreceri şi reparaţii zgomotoase. Nesimţitul este needucat/incult, coleric, lipsit de inteligenţă şi de spirit, o brută scăpată în lumea oamenilor subţiri şi de bun-gust.

Cred însă că nesimţirea nu se opreşte aici. Ea are oroare de vid, umplând totul, luând cele mai neaşteptate chipuri, arătându-se acolo unde este cel mai puţin probabil să apară. Nesimţirea nu te-ar surprinde, nu te-ar descuraja şi nu ţi-ar lăsa un gust atât de amar dacă ar veni doar de la cei la care Radu Paraschivescu se referă. Am spune, resemnaţi: „zi nesimţit, şi pace!" Dar ea loveşte neanunţat, împrumutând şi parazitând câte o minte sclipitoare, câte un talent remarcabil ori câte un personaj de neam ales.

Nesimţirea poate izbucni din rândul celor dragi şi apropiaţi, părinţi, copii, prieteni. Niciodată nu e prea târziu sau prea devreme să fii nesimţit sau cel puţin să dai dovadă de nesimţire. Nesimţirea nu este numele unei clase sau caste, ci mai degrabă al unui virus. Există bolnavi de nesimţire, nesimţirea este o boală – de multe ori una care se ia –, o afecţiune a bunului-simţ.

Nesimţitul poate fi la fel de bine erudit, inspirat, melancolic şi meloman. Poţi să fii nesimţit şi vorbind cu „dumneavoastră", nu numai tutuind. Poţi să fii nesimţit şi respectând eticheta, nu numai încălcând-o. Şi, în sfârşit, poţi fi nesimţit fără să ştii că eşti, fără să-ţi propui asta, fără să ai vreo intenţie sau vreo pregătire în acest sens.

Bunul-simţ înseamnă să ştii ce trebuie să faci într-un anumit moment dat, să intuieşti ce anume se cade şi ce nu, să ai o bună (şi spontană) adecvare a răspunsului tău la o situaţie dată. Bunul-simţ este instrumentul unei adaptări morale, diferită de adaptarea obişnuită la condiţiile de mediu, întemeiată doar pe instinctul de conservare. Bunul-simţ este literalmente simţ moral, un simţ absolut specific omului, de negăsit la celelalte vieţuitoare. La om, în mod normal, acest simţ moral deţine întâietatea şi subordonează instinctele. Acestea pot fi cu totul anulate în cazul în care satisfacerea lor contravine informaţiilor transmise de acesta.

Nesimţirea constă deci tocmai în această inadecvare şi poate fi descrisă ca o înlocuire a adaptării morale printr-o adaptare naturală, instinctuală. Astfel, nesimţitul este acel individ aflat într-o condiţie în care este mai degrabă *animal* decât om, intrat într-o comă morală, în care îşi îndeplineşte primordial, dacă nu exclusiv, trebuinţele primare. El nu ţine cont decât de el însuşi, de interesele lui particulare, de nevoile şi de plăcerile lui. Ceilalţi nu sunt altceva decât mijloacele sau publicul propriilor sale realizări. „Nu te gândi la ceilalţi. Fii egocentric!" sună prima poruncă din decalogul nesimţitului, formulat de Radu Paraschivescu.

De aceea, o sistematizare a nesimţirii poate fi obţinută cu ajutorul instinctelor care, cum spuneam, iau locul sentimentelor morale. (Bunul-simţ este singurul simţ care, în loc de senzaţii, furnizează sentimente, ba încă cele mai înalte şi deopotrivă elementare sentimente.)

Aş împărţi instinctele în trei categorii principale: 1. instinctul de supravieţuire (conservare); 2. instinctul (sau voinţa) de putere, şi 3. instinctul de perpetuare.

În primul sens, nesimţitul se manifestă părăsindu-şi prietenul pentru a se salva el însuşi, furând din raţiile de hrană şi de apă ale coechipierilor cu care s-a rătăcit în condiţii vitrege, făcându-se că nu aude atunci când o cerere a cuiva i-ar putea periclita situaţia confortabilă; dar nesimţirea, în aspectul său conservator, se manifestă şi altfel: indisponibilitatea la schimbare, alergia şi furia pe care o provoacă solicitarea de a privi dintr-un alt punct de vedere, de a-şi schimba modul de viaţă sau viziunea asupra lumii şi vieţii; „ăsta sunt", spune nesimţitul, cu o maximă dezinvoltură, cu gândul secret că faptul de a avea un eu îi permite să împărtăşească sau să emită nejustificat orice teorie, credinţă, opinie sau fel de a fi, „asta cred", „ăsta-i punctul meu de vedere" (la care nu renunţă orice argument i-ai servi), „nimeni nu mă poate schimba", „nu mi-e ruşine cu ce sunt". Nesimţitul conservator este narcisist, plin de el, sigur pe el. Dacă-l rogi să revadă o decizie pe care a luat-o, nesimţitul îţi răspunde sadic, invocând ireversibilitatea hotărârilor pe care le ia şi fatalitatea personalităţii sale: „eu când zic ceva, aşa rămâne", „niciodată nu m-am răzgândit", „niciodată nu am regretat ce am făcut". Nesimţitul de acest gen este în luptă directă cu evidenţa, el nu vrea să se schimbe sau să-şi schimbe punctul de vedere atunci când bunul-simţ este grav prejudiciat din cauza inamovibilităţii sale. Dacă e om de ştiinţă nu va renunţa în ruptul capului la teoria pe care a lansat-o, deşi s-au găsit suficiente dovezi care s-o infirme, dacă e creator, e imun la critică, dacă e om politic, va continua să ducă până la capăt măsurile pe care le-a luat, cu toate că s-au dovedit catastrofale, fără a recunoaşte şi fără a-şi da demisia.

Pentru a se manifesta în cel de-al doilea sens, nesimţitul nu cunoaşte opreliştì: orice îi va servi drept mijloc de a-şi arăta muşchii, de la vârsta pe care o are, până la şcolile pe care le-a urmat, banii pe care-i face sau respectul celorlalţi. Nesimţitul cu voinţă de putere este prezent în orice domeniu. „Băi ţâcă, ştii cu cine vorbeşti?!", aşa ţi se adresează acest tip de nesimţit, fie pe şleau, fie prin eufemisme. El este *cineva,* şi în faţa lui ar trebui să taci, să i te închini respectuos, să-l asculţi, să te smereşti. Este maestrul care vorbeşte tacticos elevilor, încântându-se la fiecare cuvânt pe care-l rosteşte, dispreţuindu-i pe toţi ceilalţi pentru vina ontologică de a nu fi, orice-ar face, el însuşi. Acest nesimţit se va umfla în idei, în pile, în funcţii. Ba chiar în vârstă: „am şcoala vieţii", „sunt mai bătrân, trebuie să mă respecţi", „mai ai până vei ajunge ca mine", „eu am fost ca tine, tu n-ai fost

ca mine" ş.a.m.d. (sau invers, când nesimţitul e tânăr: „ţi-ai trăit traiul, ţi-ai mâncat mălaiul", „mai lasă şi pe alţii, tataie, respectiv mamaie", „te caută moartea pe-acasă"). Nesimţitul ştie una şi bună, că trebuie să se impună şi să impună. Dacă e manager va comunica cu angajaţii nu verbal, ci prin note de serviciu, îşi va compune o morgă preocupată, importantă şi inaccesibilă, dacă e profesor va aştepta de la elevii lui un *furor* de adulaţie, de teamă şi respect, dacă e părinte, copiii trebuie să-i ştie de frică. Ce înseamnă pentru nesimţit principiul moral că toţi oamenii sunt egali, că toţi merită respect şi încredere? O vorbă goală! Ce reprezintă pentru acest nesimţit iubirea de aproapele? O gogoriţă popească!

În sfârşit, cel de-al treilea instinct, instinctul de perpetuare se manifestă în nesimţit astfel: odraslele lui trebuie să-i semene, să-i fie bucăţică ruptă din carne, iubindu-le pe cele care îndeplinesc acest criteriu, îndepărtându-le de la el pe cele care se îndepărtează de el; progenitura va trebui să-i transmită mai departe nu numai numele (nesimţitul de acest gen vrea întotdeauna băiat) şi fizionomia, dar şi opiniile, credinţele, prejudecăţile, ba chiar şi meseria. A-ţi respecta părinţii înseamnă, în viziunea acestui nesimţit, a-i idolatriza, a te transforma în clona lor, a le da dreptate chiar atunci când greşesc. „Nu-ţi judeca părinţii!" spune crezul acestui nesimţit, tot ce spun ei e sfânt, părinţii au dreptate întotdeauna, ei nu greşesc, ei ştiu ce e mai bine pentru copilul lor. Nesimţirea părintească se transpune, deşănţat, în acea imemorială ameninţare „eu te-am făcut, eu te omor!" Părintele-nesimţit îşi consideră plodul o creaţie proprie asupra căreia are drept de viaţă şi de moarte. Copilul nesimţitului nu trebuie să mişte-n front, el trebuie să vorbească la ora copiilor sau când va fi întrebat, căci, nu-i aşa, va vedea şi el cum e să fii părinte când va avea şi el copii. Atunci să vorbească! Părintele-nesimţit va face caz de sacrificiile pe care le-a făcut, de „bucăţica pe care şi-a rupt-o de la gură pentru a te creşte pe tine", de nopţile nedormite şi de toate suferinţele şi frustrările pe care le implică statutul parental. Pentru toate cere în schimb „un dram de recunoştinţă", recunoştinţa însemnând nici mai mult nici mai puţin decât depersonalizarea completă a copilului şi transformarea acestuia în umbra părintelui. Părintele-nesimţit îşi va pune la punct copilul oricât de mare va creşte acesta. El uită să se maturizeze ca părinte, rămâne permanent părinte de copil mic. „Pentru mine vei rămâne mereu copilul meu şi la 80 de ani!" îi spune acesta duios-castrant fiului său.

Dar acelaşi instinct de perpetuare – de această dată într-un sens spiritual (nemurirea în spirit, nu în carne) – va duce la un comportament corespunzător: profesorul va aştepta să i se reproducă lecţia cuvânt cu cuvânt, sugrumând orice tentativă de originalitate a elevului, omul politic sau artistul înclină mai degrabă spre exterminarea dizidenţilor programului la care aderă, refuzând orice atitudine critică la adresa lor. Ceilalţi nu există decât pentru a-i întreţine cultul personalităţii sau pentru a-i fi epigoni. Cum e cu principul care spune că fiecare fiinţă e unică şi trebuie să-şi manifeste personalitatea (diferită de a noastră), că, pentru a reuşi acest lucru trebuie să ne punem în umbră şi doar să-l ajutăm, discret, pe nebăgate de seamă, pe cel mai slab decât noi în acest sens? O maximă din cărţi!

Iată deci că nesimţirea nu aparţine, aşa cum crede Radu Paraschivescu, doar mojicului. Nesimţirea se întinde până la cele mai înalte vârfuri şi coboară până în cele mai profunde straturi. Nesimţirea înseamnă a răspunde ca un animal într-un context specific uman. În loc de încurajare şi susţinere – intimidare şi supunere; în loc de ajutorare şi solidaritate – urmărirea egoistă şi exclusivă a binelui propriu; în locul deschiderii la puncte de vedere critice – resentimentul faţă de cel care le expune şi afişarea infailibilităţii.

Ca *daimonul* socratic, bunul-simţ se opune unor acte şi acţiuni ale noastre; nesimţitul nu-l ascultă însă merge mai departe, luptându-se cu el, contrazicându-l mereu, găsind o mie şi una de motive pentru a face ce vrea să facă. În cele din urmă *daimonul* bunului-simţ amuţeşte pentru totdeauna. Nesimţitul e liber să facă ce vrea.

Dar nesimţirea nu ar fi completă dacă s-ar recunoaşte ca atare. Nesimţirea însă devine strigătoare la cer în momentul în care nesimţitul se crede (şi de obicei se crede) ca având „mult bun-simţ", ca fiind, cu toate lipsurile lui (recunoscute generic, fără tragere de inimă şi fără conştientizarea lor reală), „un om bun". Nesimţitul este în ochii proprii un om moral, un om cu principii pe care nu le-a încălcat niciodată. În apărarea lui, nesimţitul nu va uita niciodată să amintească câţi oameni a ajutat (începând cu copiii lui), cât de mult bine a făcut, ce suflet mare deţine. Nesimţitul îi va taxa cu o foarte mare uşurinţă pe ceilalţi ca fiind „lipsiţi de bun-simţ". Injuria preferată a nesimţitului este „Nesimţitule!"

Civilizarea morții

Fără dumneata, domnule Hussein, lumea va fi mai bună.
(G.W. Bush)

Puține lucruri se mai pot spune după ce vezi cum, în numele justiției, un om este spânzurat. Când vezi cum „marile cancelarii ale lumii" salută acest moment ca pe un eveniment important, deși pe alocuri se mai fac simțite vagi dezacorduri europene în privința pedepsei capitale.

Din aceste puține lucruri care rămân îndeobște nespuse în „torentul" celor două–trei poziții care par a acoperi tot ce se poate spune despre un asemenea episod, am să mă opresc asupra unuia singur, anume asupra modului în care a fost executat dictatorul irakian.

Să ne imaginăm ecranul televizorului împărțit în două secțiuni egale: pe o jumătate vedem imaginile de la execuția lui Saddam Hussein, pe cealaltă imaginile de la o execuție desfășurată în Statele Unite. În prima zărim o magazie dezafectată sau un fel de pod kafkian, trei indivizi cu cagule negre și ponosiți pe post de călăi, unul din ei îi explică condamnatului cum trebuie să-și așeze gâtul în laț pentru o cât mai bună realizare a exitusului (o sinistră discordanță e între verva acestuia, gesticulația bogată a cărei temă principală este grumazul și cvasiimobilitatea lui Saddam), apoi o fâșie de pânză neagră este așezată în jurul gâtului său exact ca la frizer, după care, în sfârșit, un ștreang cât o macara, cu un nod de proporții exagerate, făcut parcă pentru a ridica un utilaj greu mai degrabă decât pentru a frânge o vertebră cervicală. Pe cealaltă jumătate a ecranului putem vedea o cameră aseptică, luminată, albă, cu un pat imaculat în mijlocul încăperii; pare o rezervă de spital, mai ales că sunt prezente elementele obișnuite din instrumentarul medical, un monitor, un flacon, o seringă,

un stetoscop; sau, suspendată de plafon, o foarte scurtă, insesizabilă bandă din material plastic; ori un scaun înconjurat de ceea ce ai putea să juri că este un encefalograf. Nimic nu trădează că este vorba de o cameră a morții, camera aceea din coșmarurile noastre, aflată de obicei la capătul unui coridor, ultima cameră, pe a cărei ușă doar se intră. Călăii sunt aici persoane îmbrăcate în halate albe, nu au chipurile acoperite, de fapt sunt medici, adică acei oameni a căror meserie constă exclusiv (conform jurământului lui Hippocrate) în întreținerea vieții, nu în suprimarea ei. Nici nu se poate spune că ucid, câtă vreme ei nu fac altceva decât să ajute pacientul să nu sufere. Ei nu omoară, ci scurtează suferința, ba chiar mai mult decât atât, sunt niște artiști ai vieții care fac ca moartea să nu se simtă, să nu doară, să nu fie („Moartea este ceva de care nouă nu trebuie să ne fie frică pentru că, în timp ce noi suntem, moartea nu este, iar când moartea este, noi nu suntem." – Epicur). Acești medici americani ajută pacientul să *nu* moară, să rămână viu până în ultima clipă, adică să reducă și chiar să suprime tot ce înseamnă a muri. Acolo unde nu există agonie și doliu, nu există moarte – aceasta pare să fie filosofia execuțiilor americane, și poate că este deopotrivă și filosofia de viață a americanilor, după cum sigur este a țărilor civilizate de pe bătrânul continent. Moartea este o boală care, în sine nevindecabilă, permite totuși tratarea completă a simptomelor ei.

Ochiul și mintea se lasă imediat convinse de imensa diferență ce desparte cele două țări: este diferența dintre barbarie și civilizație, dintre stagnare și progres, dintre inferior și superior, dintre Evul Mediu și modernitate. O execuție americană pare a nu a mai avea nimic în comun cu moartea și, în general, moartea părea a nu mai avea nimic în comun cu Moartea. Ea a devenit ceva ușor, subtil, evanescent și spiritual, aproape un fapt de viață, aproape o plăcere. La înmormântările din țările civilizate vedem cum ochelarii de soare au luat locul lacrimilor, discursurile funebre care, cu nelipsita glumiță de dinainte de încheiere, aduc mai curând a toast au înlocuit bocetele și urletele, iar pumnii încleștați în păr s-au preschimbat într-o cordială strângere a mâinilor pentru exprimarea condoleanțelor.

Irakul mai are mult pe calea civilizării. Irakienii trebuie să învețe de la eroii civilizatori americani și britanici. Modalitatea în care l-au executat pe Saddam îmi evocă felul în care niște barbari se aruncă asupra unor bucate, apucându-le cu mâinile și devorându-le ca niște animale sub ochii îngăduitori ai unor misionari care vor să-i învețe să mănânce cu cuțitul și

cu furculiţa. Un ţâţâit dezaprobator, dar şi amuzat se aude din rândul înaltei asistenţe. Îi lasă totuşi să-şi astâmpere foamea, după care le vor arăta cum se face. Îi vor învăţa cum trebuie să-şi stăpânească pornirile, să disimuleze, să aibă răbdare, să amâne, într-un cuvânt să se stăpânească. Le vor spune cum trebuie să ia viaţa unui om cu delicateţe, sub îngrijire medicală, mânaţi de caritate. Le vor arăta cum poţi „îndepărta" (da, trebuie să se înveţe cu eufemismele) funcţiile vitale ale unui om chiar atunci când, pentru a fi în rând cu civilizaţia, ai interzis pedeapsa capitală. Le vor preda lecţii despre cum să ocupi o ţară pentru a o ajuta, pentru a-i asigura stabilitatea, pentru a impune democraţia şi pacea. Îi vor învăţa că este incorect să conjugi verbul a ucide la persoana I, singular şi plural, el neputând fi conjugat decât la persoana a II-a şi a III-a.

Până atunci, moartea la irakieni rămâne necivilizată, grotescă, înspăimântătoare, coşmărescă, brutală, evidentă, grea, inevitabilă, mizerabilă. Execuţia lui Saddam Hussein arată felul în care un întreg popor gândeşte, imaginează moartea, o resimte. De aici trebuie început procesul civilizării irakienilor: cu civilizarea morţii. Saddam Hussein nu stătea pe gânduri când era vorba să-şi extermine adversarii politici, îi împuşca şi gata. Nu falsifica nimic, moartea era moarte. La fel, în privinţa lui însuşi, oricât s-a încercat să se creeze aparenţa unui proces legal, a fost străveziu că moartea i-a fost din prima clipă decisă. Irakienii trebuie să deprindă de la americani arta de a nu se mai vedea!

O iubire a lui Cioran

Ah, dacă n-ar exista coapse, ci doar mâini. Totul ar fi atât de uşor.
(Friedgard Thoma)
Dumneavoastră faceţi poze mai bune decât acest domn. Dar el are meritul esenţial de a-i conferi spatelui şi implicit popoului un statut privilegiat.
(Cioran)
Viaţa se poate să nu fie simplă. Dar moartea ar fi putut să fie mai simplă, dacă la un moment dat ne-am fi decis să ne sinucidem. Ăsta e punctul nodal: Când trebuie să fim în stare s-o facem? Cioran nu a fost în stare. Când mă vede, Cioran saltă în sus în pat şi mă priveşte fix, ca şi când ar trebui să fixeze aparatul de fotografiat al lui Richard Aveton. Pe urmă spune tare, clar şi important, ba chiar patetic în germană: Am fost un mare vânător de fuste.
(Friedgard Thoma[54])

O femeie nu poate admira un om de spirit fără tentaţia irezistibilă de a-l face să se închine frumuseţii ei trupeşti. Lupta care se dă este ironică, dacă nu batjocoritoare: cel ce s-a înălţat până la a-l considera pe Dumnezeu partenerul singurătăţii sale este adus în starea în care să declare că-şi poate îngropa pentru totdeauna capul sub fustele ei. Satisfacţia cinică pe care i-o procură aceste cuvinte este prea mare pentru a le trece sub tăcere, aşa cum lăsase câteva scrisori „cenzurate" (dar nu din pudoare, ci pentru a-şi păstra o proprietate absolută asupra unei părţi din Cioran; altfel ar fi de neexplicat majusculele ce se întind pe jumătate din pagină prin care anunţă cenzurarea unei scrisori; mai este desigur şi „misterul" pe care Friedgard Thoma, ca orice femeie, se simte datoare să-l întreţină în privinţa ei, şi cum simte că acesta nu rezistă expresiei, nu o poate face decât tăcând,

[54] Friedgard Thoma, *Pentru nimic în lume. O iubire a lui Cioran*, Editura Est, Bucureşti, 2005.

retrăgându-se și sustrăgându-se, adăugând prezenței sale mici podoabe de absență care îi fac farmecul mai răpitor și mai inefabil).

Deși cartea doamnei Thoma se intitulează *O iubire a lui Cioran*, citind-o nu-ți poți reține un zâmbet – de multe ori amar – când vezi că multe din paginile acesteia se învârt în jurul autoarei și a cunoștințelor sale, celebri necunoscuți, așezați cu toții pe plan de egalitate, dacă nu, de multe ori de superioritate față de Cioran. Chiar din primele scrisori îi vorbește de ex-soțul ei, pare-se un literat, și de o carte de a lui. De asemenea, își citează amicii și le aseamănă emanațiile sapiențiale cu aforistica cioraniană. Îi vorbește de autori mărunți – da, cu toții prieteni de ai ei – și le găsește virtuți pentru care Cioran însuși ar putea fi invidios. Mai târziu, după ce ajung să se cunoască, Cioran îi face o vizită și se vede pus în carne și oase la aceeași masă cu detracați penibili, cu ratați impertinenți, cu diletanți plini de aroganță. Despre stânjeneala lui Cioran în fața tuturor acestor specimene, Friedgard Thoma abia dacă scapă un cuvânt. Lumea ei este la fel de onorabilă ca și opera „celui mai mare stilist francez în viață" și, ne-o dă de înțeles în multe rânduri, cu mult mai autentică.

Felul în care este scrisă cartea pare mai degrabă lucrarea unui naturalist: „iubirea lui Cioran" este pusă sub lupă sau sub microscop, disecată, studiată cu neutralitatea și amuzamentul cu care ar privi zvârcolirea tăcută a unui fluture în clipa în care i-ar tăia minuțios aripile pentru a vedea și a studia viermele subțire, fragil și ridicol care le susține. Multe din pagini sunt dedicate tocmai acestei dezvăluiri: Cioran se îmbrăca de la *second-hand*, era un întreținut (un *Jules*, cum îi și spune de mai multe ori, chiar și în față), nu credea în ceea ce spunea, era banal în conversații, tot interesându-se de salariile profesorilor și de nivelul chiriilor, face apologia sinuciderii, dar nu s-a sinucis niciodată, a ajuns un bătrânel neputincios, inconștient care și-a sfârșit zilele la un azil fiindcă nu a fost în stare să-și ia viața la timp, dar și fiindcă nu avea o casă mai mare în care îngrijirea lui ca bolnav ar fi fost posibilă. Părul lui Cioran este un ciuf cenușiu, poartă pălărioare caraghioase, este zgârcit (nu vrea să mănânce în restaurante de lux), răcește des și nu bea decât ceaiuri.

Cu toate acestea, Friedgard Thoma face mare caz de pasiunea pe care Cioran a făcut-o pentru ea, de dorințele lui carnale nu numai pentru a-și sublinia șarmul care l-a făcut pe acest adept al lui Buddha să-i cedeze din prima clipă, ci și pentru a deconspira duplicitatea celui care, mult mai

tânăr, considera sărutul „întâlnirea dintre două salive" pentru ca într-una din scrisorile de septuagenar să-i propună, romantic, o moarte în doi și o înmormântare în același sicriu. O bucurie stranie, ciudată, ciudoasă, rea răzbate din spatele fiecărui rând scris: este bucuria rea a celui care îl vede pe rege gol și se apucă să strige asta în gura mare, este bucuria rea a celui care rânjește atunci când îl vede pe cel căruia nu-i ajunge nici până la călcâie târându-se, alături, în aceeași mocirlă, dar mai presus de acestea, mai presus de Friedgard, este bucuria rea a Naturii, a Vieții, a Lumii de a-l vedea încă o dată păcălit de jocul său pe acela care a crezut că i-a demontat o dată pentru totdeauna mecanismul. Dar pentru a rezista seducțiilor deopotrivă stupide și irezistibile ale Mayei trebuie să fii Buddha. Cioran nu a fost în stare...

Îmi tot amintesc cuvintele pe care o admiratoare i le-a spus unui scriitor ale cărui scrieri o răvășiseră și care după multe insistențe ale acesteia, discrete, subtile și totodată directe – ah, veșnica ocheadă! –, ajunsese să facă o mare pasiune pentru ea: „Voiam să mă răzbun!"

Nu știu dacă aceste cuvinte m-au ajutat să înțeleg mai bine cartea doamnei Thoma sau, dimpotrivă, cartea sus-numită m-a ajutat să pricep mai bine aceste cuvinte. Fapt este că, și într-un caz și în celălalt, femeia fusese de trei ori jignită, având astfel trei motive de răzbunare: primul, cel care disprețuiește viața, o disprețuiește – personal – pe cea care o poartă, o întreține și o duce mai departe; al doilea: cel care disprețuiește iubirea – motorul cel mai adânc al vieții – o jignește de moarte pe Eva; în sfârșit, cel de-al treilea motiv, poate cel mai subtil, dar poate și cel decisiv: admirația se cuvine doar femeii, nu și bărbatului, astfel încât răzbunarea va consta în deconspirarea acestuia, în decăderea și degradarea lui, dacă nu și în ochii lumii, cel puțin în ochii ei, în înjosirea lui, astfel încât ierarhia și ordinea să fie restabilite. Bărbatul poate fi iubit, dorit, respectat, temut, dar nu și admirat, admirația este monopolul femeii. De aceea, femeia se comportă față de un bărbat care stârnește admirația contemporanilor ca față de un rival, mai precis ca față de o rivală: iată ce se ascunde „de fapt" în spatele „frumuseții" sale – o urâțenie fizică sau de caracter, o tară, un trecut rușinos, o vârstă înaintată, o neputință. Admirația pe care o stârnește un bărbat trebuie pedepsită: numai frumusețea poate fi admirată, iar frumusețea este doar a femeii. Iată și de ce în prima scrisoare pe care Friedgard i-o trimite lui Cioran, acolo unde îi vorbește de „frumusețea"

aforismului castanei căzute, îi strecoară şi fotografia sa. Să vedem acum care pe care: frumuseţea unui aforism luându-se la trântă cu frumuseţea unui chip.

Încă un lucru înainte de a încheia: revelator pentru felul în care simte şi gândeşte o femeie de tipul lui Friedgard Thoma este modul în care ea traduce aforismul lui Cioran, legat pare-se de relaţia celor doi: „Doar muzica poate crea o complicitate indestructibilă între două fiinţe.” devine la ea „Doar muzica poate crea o pasiune indestructibilă între noi doi”. Iată şi comentariul pe care-l face: „Întrucât nu am fost de acord cu traducerea germană, am făcut mai târziu singură o tălmăcire, care poate fi citită la începutul acestei cărţi. Am făcut cu această ocazie o intervenţie mai subiectivă, transformând expresia «două fiinţe» în «noi doi». Se observă în comparaţie cu scrisorile lui – ca oglindire a situaţiilor vii din această perioadă –, că acest aforism nu atinge dimensiunea dinamică a scrisorilor sale, ci eşuează într-un patetism artificial, deci în ceva fără viaţă. Oare ceea ce trăiserăm era încă atât de aproape? Trebuie să fii lipsit de sentimente ca să scrii aforisme geniale?” (pp. 106-107). A spus cumva „fără viaţă”? Ei bine, da. Tot ce se sustrage geamătului satisfăcut şi exclamaţiei chemătoare este lipsit de viaţă, artificial şi patetic. Tot ceea ce scapă farmecului individual şi se abate pe cărările urcătoare şi deschizătoare ale generalului trădează viaţa, o trădează pe Eva şi trebuie rechemat la ordinele unui singur trup. Căci dacă Femeia are un arsenal limitat de arme de seducţie, o femeie oarecare are încă resurse inepuizabile pentru a-i suci minţile şi aceluia care, cufundat în Nirvana, zâmbeşte Neantului pur.

Eu cu cine votez?

Recunosc public: nu am votat niciodată! Sunt mai bine de 12 ani de când mi-am refuzat exercitarea dreptului la vot sau mai precis le-am refuzat-o. Zilele acestea, când suntem chemaţi din nou la vot, mintea mea intră iarăşi în stare de vid decizional: ascult o parte şi alta, cântăresc argumentele şi contraargumentele, le văd fizionomiile, împătimite sau mimând calmul, şi rămân străin, izolat într-un univers paralel cu acela în care se desfăşoară discuţiile şi lupta lor.

Situaţia clasică a imposibilităţii de a alege este reprezentată de măgarul lui Buridan: între două variante egale, cantitativ şi calitativ, nu poţi decide, măgarul aflat exact la mijlocul dintre două căpiţe de fân la fel de mari şi la fel de bune va sfârşi prin a muri de foame. Dacă această situaţie ar corespunde realităţii noastre politice, şi măgarul ar fi alegător, în momentul referendumului ar sfârşi cu ştampila în mână privind hipnotic undeva între Da şi Nu.

Dar paradoxul lui Buridan nu mai poate fi aplicat şi în acest context. Aici este vorba de o altă imposibilitate de a decide, anume aceea produsă de absurditatea opţiunii înseşi. Este imposibil să decizi dacă merită să conducă cei care poartă tocuri înalte sau cei care poartă tocuri joase, este imposibil să decizi dacă sunt mai frumoase furnicile negre decât cele roşii, dacă fizica e mai importantă decât chimia, dacă Shakespeare e mai mare decât Homer. Toate acestea nu sunt propriu-zis variante, nu sunt posibilităţi de alegere, alegerea însăşi e falsă întrucât niciuna din propuneri nu este compatibilă cu criteriul alegerii. A-l întreba pe un om dacă preferă să moară jupuit de viu sau fiert la foc mic va fi considerată întotdeauna o glumă macabră pentru simplul fapt că aceasta nu reprezintă

propriu-zis o alegere. Cum poţi însă alege între Andreea Marin şi Mihaela Rădulescu cea mai bună realizatoare de emisiuni TV? Cum poţi alege dintre Vadim Tudor şi Gigi Becali cel mai bun şi mai raţional orator? Cum să decizi dacă telenovela sau maneaua se apropie mai mult de caracteristicile unei opere de artă? Cum să decizi dacă grupul „Vouă" e mai amuzant decât grupul „Vacanţa mare"? E ca şi cum ai încerca să judeci din punctul de vedere al sublimităţii lor eructaţia şi flatulenţa.

Ei bine, acelaşi lucru l-am simţit întotdeauna de fiecare dată când se organizau alegeri, iată, îl simt şi acum, cu ocazia acestui referendum. Aceasta nu e o alegere, îmi spuneam de fiecare dată. Nu pot alege preşedintele ţării mele, proaspăt democratică, dintre doi comunişti (unii cu funcţii mai mari, alţii cu funcţii mai mici, dar toţi cu funcţii şi poziţii în regimul comunist); nu pot alege între siglele partidelor, nu pot alege oameni mie necunoscuţi ca parlamentari, în dauna altor oameni necunoscuţi mie; iar astăzi nu pot, nu se poate alege între „320 de despoţi" (cuvintele lui Emil Boc despre parlamentari) şi unul singur, Traian Băsescu.

În plus, viaţa politică este atât de îndepărtată de viaţa mea şi de ţara mea încât obiectul referendumului este din punctul meu de vedere fără obiect. Traian Băsescu sau Tăriceanu, P.N.L. sau P.D., parlamentul sau preşedinţia?

Atât de mult s-a separat clasa politică de viaţa publică, de lucrul public (*res publica*), încât pentru a-şi ascunde acest adevăr oamenii politici se mint pe ei înşişi, punând pe seama indiferenţei, a neasumării unei responsabilităţi civice absenteismul din ce în ce mai important şi modificând legile în aşa fel încât să se simtă legitimi chiar dacă s-ar prezenta la urne numai candidaţii şi familiile lor. Absenteismul este şi el un vot, dar un vot pe care oamenii noştri politici nu vor să-l valideze, să-l ia în calcul: este votul de blam pe care majoritatea populaţiei ţării îl dă întregii clase politice. „Nu vă vrem pe niciunul dintre voi!", „Toţi sunteţi la fel!", „Nu ne reprezentaţi!" – astea sunt strigătele mute ale celor care nu-şi exercită dreptul de vot. În mod firesc, clasa politică actuală ar trebui să se autodizolve şi să dea voie să apară o alta, curată, nouă, autentică. Temându-se de această retragere mai mult decât de moarte, „clasa" politică românească recurge la gesturi disperate, printre care reinterpretarea aberantă a conceptului de majoritate: majoritatea nu mai este majoritate, este doar majoritatea unei minorităţi, oricât de redusă ar fi minoritatea respectivă.

Când îi aud pe alţii spunând: „avem politicienii pe care îi merităm" sau „ăsta e poporul, ăştia sunt conducătorii" le răspund trimiţându-i la statistici: nu, poporul român este acela care nu se recunoaşte în niciuna din figurile lamentabile de pe scena politică actuală, poporul român stă acasă, dezgustat, ruşinându-se de ceea ce vede, poporul român este absenteist. Poporul român este mult prea matur ca să mai răspundă demagogiilor de tot felul, a înţeles ce e cu „politica", a înţeles că politica nu are nicio legătură cu el, că e făcută de politicieni pentru politicieni.

Numai turmentat, cetăţeanul român îşi mai poate pune întrebarea „eu cu cine votez?"; în stare lucidă, o asemenea întrebare ar fi lipsită de sens, ar şti sigur că nu votează, că nu are cu cine şi de ce vota.

P.S.

Cea mai amuzantă întâmplare în contextul acestui referendum mi se pare întâlnirea într-un punct comun (susţinerea preşedintelui) a două persoane pe care nu mi le-aş fi imaginat vreodată alăturate, pe care mintea mea nu le-ar fi asociat nici în vis: filosoful Gabriel Liiceanu şi omul de afaceri Gigi Becali. Traian Băsescu ar merita totuşi să-şi continue mandatul fie şi pentru faptul că reuşeşte să atragă ca într-un alambic alchimic elemente contradictorii.

Iată că ieşirea în lume a spiritului sau a culturii poate îmbrăca forme stranii, ca să nu spunem groteşti.

Elada – *mon amour*

Impresii de călătorie

Cum să descrii ceea ce se retrage în carapacea indescifrabilului atunci când se simte atins de cuvânt? Şi totuşi cum să trăieşti altfel decât căutând continuu, neobosit momeala care să atragă vietatea poroasă, aproape lichidă a inefabilului?!

Nu alta e senzaţia pe care o trăiesc acum când încerc să pipăi cu degetele verbului călătoria pe care am făcut-o în Grecia, încheiată ieri-dimineaţă la ora patru după 800 de kilometri de condus.

Cu ce să încep? Cu acel sublim tablou viu pe care l-am privit în prima zi, de la fereastra camerei de hotel din Seres, în faţa căruia am rămas extaziat câteva ore bune, fumând, sorbind la răstimpuri subînţelesul ouzo şi având sentimentul că nimic din ceea ce istoricii numesc „spiritul grec" nu a dispărut. Oamenii se perindau prin faţa ferestrei mele, se întâlneau, discutau, şi acolo unde erau doi, venea şi al treilea, apoi, în doar câteva minute apărea al patrulea, pentru ca în mai puţin de un sfert de oră să se constituie un minigrup format din şapte–opt până la zece persoane. Gesturile pe care le făceau erau largi şi generoase şi niciunde în altă parte nu am văzut o mai graţioasă întrepătrundere a limbajului verbal şi a celui neverbal, a rostitului şi a nerostitului, a cuvântului şi a gestului. Nu pot şti ce demonstrau acei oameni, dar ştiu că o făceau cu un patos lipsit de patimă şi cu o convingere lipsită de gândul învingerii interlocutorului. Oameni frumoşi, deplini, pentru care totul era important. Ceea ce altora le-ar fi părut vorbărie, pentru ei era *logos*, adică cea mai esenţială

manifestare a fiinţei umane pe care şi-o desfăşurau natural, într-o cvasiinconştienţă, spontan şi firesc. Să le fi spus că trăncănesc fără rost te-ar fi privit în acelaşi mod în care trebuie că te priveşte un om căruia îi spui că e absurd să mănânce dacă îi este foame. Dacă, dimpotrivă, le-ai fi spus că susţin temelia lumii fără de care aceasta s-ar prăbuşi în neant, nu ar fi priceput nimic din ce ai fi vrut să le spui. Pentru greci vorbirea este cel de-al cincilea element, chintesenţa care le îmbrăţişează pe toate celelalte şi care le face să fie. Un Adam mereu proaspăt se ascunde sub chipul oricărui elin, un Adam care nu se mai satură să tot dea nume lucrurilor. Demn de remarcat este şi modul straniu în care, indiferent de număr, oamenii, cu toţii, participau la dialog în acelaşi timp: cei care nu vorbeau erau totuşi prinşi în discuţie într-un fel pe care nu l-aş putea explica (am făcut totuşi câteva fotografii care ilustrează această realitate) – stând, privind, tăcând, intervenind la răstimpuri sau pur şi simplu mişcându-se în jurul protagoniştilor. Nu înţelesesem niciodată până atunci ce a urmărit Platon prin introducerea în dialogurile scrise de el a unor personaje care într-o proporţie covârşitoare nu făceau decât să asiste la conversaţia dintre Socrate şi un alt cetăţean, întotdeauna îi considerasem nişte figuranţi sau, după caz, nişte personalităţi care prin faima lor dădeau greutate discuţiei. Acum ştiu cât de nelalocul ei i s-ar fi părut lui Platon o asemenea opinie, lui, ca de altfel oricărui grec: dialogul nu este doar vorbirea între două persoane şi înseamnă a deforma adevărul dacă nu îi numeşti pe toţi cei care au fost de faţă, pentru că dialogul ar fi fost altul dacă unul singur ar fi lipsit, chiar şi cel mai tăcut, chiar şi cel care nu a scos niciun cuvânt.

Să amintesc senzaţia de farmec paralizant pe care am trăit-o atunci când, rătăcind cu maşina pe insula Egina, am oprit, stăpânit de o inspiraţie, şi l-am întrebat pe un androgin în vârstă (da, realmente nu te puteai decide cărui gen îi aparţine) într-o greacă rudimentară unde este portul, am ascultat preţ de un sfert de oră răspunsul melodios, incantatoriu, cuprinzător, cu volute interminabile, a cărui înţelegere nu mai ţinea de competenţa lingvistică, ci de figura perfectă a unui silogism al fiorurilor?! Cine nu ştie încă ce e Cincizecimea să meargă în Grecia: acolo va afla cum cuvintele unei limbi necunoscute păstrează fondul lexical universal de dinaintea căderii Turnului Babel. De altfel, cuvintele par făcute doar pentru a reda o intonaţie, o tonalitate: cuvintele sunt doar mijlocitoarele sunetelor,

şi nu invers. Limba păsărilor nu este doar un mit! La sfârşit, i-am oferit o ţigară, iar androginul ne-a urat *kalo dromos*.

Una din prejudecăţile cu care privim limba greacă este că aceasta este o limbă moartă, fără nicio legătură cu limba neogreacă. Asociată acestei prejudecăţi este şi aceea că între Grecia antică şi Grecia modernă este aceeaşi diferenţă dintre o cultură mare şi o cultură minoră. Nimic mai fals. Nu se poate ca o limbă să-şi păstreze termenii fundamentali, să auzi pe stradă cuvinte ca *aletheia*, *symbolon* (*symboleographos* înseamnă notar), *mythos* (numele unei beri foarte populare şi foarte gustoase), *odos*, *exodos* ş.a.m.d. şi să declari că acea limbă a pierit. Cât despre cultură, să nu uităm că Grecia a dat în a doua jumătate a secolului XX doi scriitori laureaţi ai premiului Nobel. Iar o bătrânică ce se opreşte din măturatul curţii sale aflată pe un versant al Acropolelor pentru a privi apusul printre coloanele Parthenonului te convinge pentru totdeauna să nu-i mai crezi pe istorici care nu văd decât continuităţile şi cărora le scapă continuitatea.

De cum am trecut graniţa bulgărească totul a început să se schimbe: de la relief şi vegetaţie până la arhitectură şi străzi. Impresia pe care ţi-o lasă încă de la început această ţară a zeilor este una de concordie universală, de armonie deplină: aici natura are oroare de vid, iar diferenţele capătă chipul blând al distincţiilor şi al deosebirilor. De la simplele case ale ţăranilor până la mănăstirile suspendate de la Kalambaka, de la străduţele înguste, şerpuitoare şi labirintice până la templele ce ies de sub semnul gravitaţiei universale pentru a asculta de o forţă levitaţională ce se exercită în unele locuri mai puternic decât în altele, totul ascultă de o dreaptă măsură; aici construcţiile umane par ieşite din pământ, iar florile par făcute de mâna omului. Venit din spaţiul unei mentalităţi a rupturii şi a fragmentului, aici abia mi s-a dezvăluit enorma minciună din spatele dihotomiilor pe care le auzisem şi le învăţasem ani şi ani de zile: natură–cultură, om–animal, cultură–civilizaţie, instinct–raţiune, artă/filosofie–ştiinţă. Până şi banala, dar extrem de prezenta despărţire a muntelui şi a mării (mergi la munte *sau* la mare) cu care suntem obişnuiţi din copilărie îşi pierde aici semnificaţia: muntele şi marea se întrepătrund, litoralul grecesc este unul muntos: briza pătrunde până în adâncul pădurii, iar mirosul brazilor poate fi simţit de pe plajă. Ceea ce se întâmplă cu muntele şi marea (de pe muntele Olimp vezi valurile cum se sparg la ţărm) este valabil şi în privinţa pământului şi a cerului: cerul este razant cu

pământul, atât de aproape trec unul de celălalt că zeii pot coborî şi urca ori de câte ori vor, fără nicio osteneală.

Am ajuns la Meteore undeva spre seară şi, în lumina apusului, am privit îndelung mănăstirile ce se desprindeau din stânci, camuflate de propria lor naturaleţe: mănăstirea şi stânca făceau corp comun, stâncile se deschideau, înfloreau în mănăstiri în aşa fel încât descoperirea uneia te umplea de bucurie: „uite, şi acolo una!” ne spuneam unii altora, încântaţi şi uimiţi de potrivirea supranaturală dintre mâna omului şi mâna lui Dumnezeu, dintre suflarea omului şi suflarea lui Dumnezeu. Un asemenea loc – ca multe altele în Grecia – m-a convins că există într-adevăr o geografie a extraordinarului, că există, localizabile pe hartă, terenuri privilegiate, parcele deopotrivă intra- şi extramundane, Porţi (care pot fi precis delimitate) de intrare într-o altă dimensiune. Cum să nu crezi că zeii s-au bătut pentru aceste pământuri, cum să nu te gândeşti că pe Olimp există un guvern în exil care încearcă să uzurpe dictatura Dumnezeului creştin?!

Poate de aceea grecii încearcă să-i împace şi astăzi, neuitându-i pe zei atunci când ridică biserici creştine. Niciunui român nu i-ar trece prin cap că în chiar centrul mondial al ortodoxiei, Grecia, nu există drastica separaţie a păgânismului şi a creştinismului pe care o facem noi aici. Dacă templele au servit în zorii creştinismului ca prime biserici, nu mai puţin adevărat este că bisericile servesc astăzi şi ca temple. Există chiar un singur nume pentru a le desemna pe ambele: *naos* (templu şi biserică). În cea mai mare biserică din Grecia, aflată în Salonic, „Agios Dimitrios”, apostolii sunt pictaţi ca nişte muze, iar deasupra catapetesmei un porumbel uneşte unduitor imaginea unei biserici cu imaginea unui sanctuar. Dar cea mai glorioasă ilustrare a acestei sinteze este mănăstirea „Sf. Nectarie” din insula Egina care, înconjurată de coloane de marmură ionice şi dorice, bogată, plină de o frumuseţe vie, cu icoane şi cu o arhitectură de un dinamism aflat foarte departe de pictura abstracţionistă din bisericile noastre, poate fi considerată un templu al Sfintei Treimi şi, deopotrivă, o mănăstire a lui Zeus.

Nu cumva însuşi conceptul trinităţii este sinteza dintre monoteism şi politeism? Cum ar fi putut grecii să creadă într-un singur Dumnezeu?! Oricâte concesii ar fi făcut iudaismului, nu au putut să reducă divinitatea la mai puţin de trei persoane şi, ca pentru a compensa sacrificiul făcut,

alături de acestea au adăugat un număr infinit de sfinţi, mucenici şi muceniţe pentru ca fiecare om să aibă de unde alege cel mai apropiat arhetip al individualităţii sale. Căci, dacă există o Idee pentru orice existent, chiar şi pentru pat sau pentru noroi, există cu atât mai mult o Idee pentru fiecare om în parte.

Fără a fi neapărat adeptul morfologiei culturii îmi dau seama că nu poţi înţelege de ce filosofia s-a născut în Grecia fără a vedea această ţară ale cărei peisaje şi perspective nu pot fi descrise fără a apela la termeni ca îmbinare, împletire, contopire. Aici orice decurge din orice şi niciun element nu este mai puţin principiu decât un altul. În consecinţă, orice ai alege: apa, aerul, focul sau pământul, poţi explica totul. Abia ieşite din haos, formele acestei lumi comunică între ele, iar limita oricărui lucru este o oglindă în care se reflectă toate celelalte. Configuraţia specifică, cea mai adecvată a unui lucru este aceea care nu ofensează infinitul din care provine. Iar în Grecia doar *hybrisul* desemnează o stare de separare faţă de rest, o supradimensionare şi prin aceasta o anihilare a propriului, o dublare a pereţilor, o monadeizare diabolică. Altfel, principiul acestei lumi este curcubeul. Unitatea nu este un concept descoperit de greci, ci forma de relief a spaţiului pe care-l ocupă.

Intrând în muzeele de la Vergina, Dion, Acropole şi Delphi, am înţeles ce înseamnă frumosul şi frumuseţea pentru aceşti oameni şi am înţeles pentru întâia dată cu adevărat acel pasaj sublim din *Phaidros* în care se vorbeşte despre Frumosul în sine. Frumosul nu are nici o anumită culoare, nici o mărime anume, nici o proporţie anumită, nici un miros specific. Frumosul poate îmbrăca orice culoare, orice formă şi orice mărime. Frumos poate fi un cal, un tânăr sau un bătrân, o statuie sau marea, o piesă muzicală sau un discurs. Frumoasă poate fi o luptă, o tânguire sau însăşi moartea. Frumoşi pot fi deopotrivă cel învins şi cel învingător, sclavul sau stăpânul. Frumoase sunt înţelepciunea, poezia, întrecerile sportive. Dar niciuna nu epuizează frumosul care în sine este inepuizabil şi care poate apărea oriunde, în cele mai neaşteptate modalităţi şi în cele mai neaşteptate momente. Nu întâmplător grecii au descoperit toate tipurile posibile de iubire. De la filosofie până la zoofilie, de la homosexualitate până la pigmalionism, de la agape până la talasofilie, de la necrofilie până la narcisism.

Numai aici poţi înţelege cum literalmente te poţi îndrăgosti de o statuie, de un animal, de un copac, de o zeitate, de o apă sau de propriul chip. O dureroasă sete de viaţă clocoteşte în vinele Greciei, o sete de viaţă care erupe la răstimpuri ca un vulcan care ar arunca în loc de flăcări şi lavă oameni, case, oraşe şi opere de artă.

Cum să închei altfel decât cu acele două ceasuri pe care le-am petrecut la templul zeiţei Aphaia (înlocuită de Athena) din Egina, cel mai vechi şi cel mai bine conservat templu. Am ajuns acolo în toiul unei amieze solare. Două autocare pline cu japonezi opriseră, dar, din fericire pentru noi, au considerat că preţul biletului de intrare este prea mare şi au preferat să mănânce o îngheţată la terasa de vizavi, iar după 20 de minute nu mai era ţipenie de om în afară de noi. Mii de greieri făceau să vibreze aerul din jurul nostru, templul strălucea, marea, o copie lichidă a cerului, scăpăra, câteva vase încremeniseră ascultând parcă o muzică, un glas sau poate pe amândouă. În depărtare se vedea Atena înaintând, îndrăzneaţă ca întotdeauna, în mare. Nu era greu să-ţi imaginezi sutele de corăbii ateniene care, multe veacuri în urmă, porniseră să cucerească Egina înnegrind orizontul, ca şi sentimentul de tremur mistic pe care îl vor fi avut observatorii de atunci, ultimii apărători ai zeiţei ce avea să dispară sub numele Atenei. O linişte substanţială pusese stăpânire pe acele locuri, o linişte care, dacă ştiai s-o asculţi şi să te laşi în voia ei, te putea ţine la suprafaţă, ca pe un înotător, suspendat între pământ şi cer, între haos şi cosmos, între abis şi temei. Pinii îmbălsămau, răşina curgea peste scoarţa lor ca nisipul dintr-o clepsidră ce măsoară aşteptarea sau resemnarea. Furnicile se mişcau tăcute şi conştiincioase încercând, inutil, să deseneze o hartă care să le permită o privire de ansamblu a lumii lor. O şopârlă îmbrăţişa o piatră, atentă la bătăile rare ale unei inimi ascunse în ea pe care oamenii n-o mai aud.

Viața mea e un roman

Mi-am răsfoit una din cele câteva adrese de e-mail. Ţin să precizez ca e-mailul îl folosesc din ce în ce mai puţin şi aproape exclusiv în scopuri oficiale. Dar a fost o vreme când scriam e-mailuri cu patimă, stând ore, uneori câte o zi întreagă, pentru a ticlui câte unul care în fond depăşea şi submina orice finalitate comunicaţională obişnuită. Pe fiecare corespondent îl tratam cu un respect aproape teologic, văzând în el nu numai chipul şi asemănarea lui Dumnezeu, dar deseori pe Dumnezeu însuşi. Cum altfel aş putea judeca acel stil bogat, baroc, deopotrivă tânguitor şi impunător, complet ca un raport de activitate prezentat la Judecata de Apoi, la fel de inserat în realitate pe cât trebuie să fie jurnalul unui psalmist?

Pe câţi nu voi fi nedumerit pe atunci cu pasiunea pe care o puneam în traducerea oricărei fapte, oricât de banale şi nesemnificative, într-un soi de limbaj absolut. Mulţi n-au rezistat acestui gen de schimb epistolar ce întrunea probabil trăsăturile definitorii ale unei grafomanii psihotice. Câţiva totuşi au continuat eroic, răspunzând cu pagini întregi paginilor mele de sublime inutilităţi, şi acestora le port încă o admiraţie sau mai degrabă un sentiment fratern.

Răsfoind acele e-mailuri ce conţineau sute şi mii de cuvinte şi, poate, rătăcite printre ele, câteva adevăruri, o tristeţe grea a pus stăpânire pe mine, o tristeţe pe care nu era chip să o dovedesc. Ca şi când toate acele scriesori nu au avut alt rost decât să o trezească şi s-o hrănească până ce îşi vor fi răpus autorul. Cu trecerea timpului unele lucruri oxidează, altele prind mucegai, dar mai sunt câteva, şi între acestea scrisorile ocupă cel dintâi loc, care se acoperă de o pulbere depresivă: e suficient să le atingi, să le vezi, pentru ca acel praf să-ţi intre prin ochi în inimă şi în creier

(care devin în unele momente un singur organ, încât nu mai este deloc bizar să vorbeşti de *sistole cerebrale* şi de *unde cardiace*), iar de acolo, urmând o cale descendentă, niciodată pe de-a-ntregul lămurită, senzaţia revine de unde a pornit sub forma lacrimilor, a unei încruntări, a unui clipit mai des sau a unei micşorări a pupilei.

Cu fiecare e-mail deschis se deschidea o lume, o lume în care fusesem, din care lansasem eu însumi o sticlă cu un mesaj pe care, iată, îl primeam, instalat astăzi într-o alta, şi pe care încercam să-l descifrez, ca un străin, dincolo de petele, ştersăturile lichide ale timpului şi dincolo de omisiunile subînţelesurilor. Se prea poate ca sentimentul dureros care punea din ce în ce mai mult stăpânire pe mine să provină din ambivalenţa insuportabilă a situaţiei mele: martor şi descoperitor, autor şi cititor, arheolog al unei cetăţi ce fusese a mea, cartograf al propriului pământ.

Multă vreme am considerat o simplă nerozie uşurinţa cu care majoritatea oamenilor, mai ales a vârstnicilor, îşi considerau viaţa un roman. Dar probabil că nu varietatea întâmplărilor, extraordinarul acestora sau conştiinţa orgolioasă a unui caracter excepţional îi determinau să afirme aceasta, ci acelaşi sentiment pe care-l trăiam şi eu acum, un sentiment de dedublare teribilă pe care, se spune, doar în momentul morţii îl ai pe deplin: viaţa se înfăţişează în faţa propriilor ochi ca un spectacol – al cărui autor, actor şi, de câteva ori măcar, regizor ai fost tu însuţi – şi pe care acum îl priveşti, spectator unic, regal. (Poate că de aceea cu cât te apropii de moarte, de momentul vederii propriei vieţi, cu atât viaţa îţi pare să semene mai mult cu un roman.)

Suntem şi în carte, şi în afara cărţii. Suntem de două ori în afara copertelor cărţii: ca autori şi ca cititori, şi de două ori în interiorul lor: ca simple personaje şi ca personaje care scriu şi citesc propria lor carte.

Am umblat în acea zi câteva ore cu maşina prin Bucureşti urmând indicatoarele care îmi ieşeau în cale: obligatoriu la dreapta, înainte, la stânga. Piatra de pe inimă apăsa din ce în ce mai tare şi parcă mă simţeam privit de propriii mei ochi viitori, de care nu puteam scăpa, într-un fel neştiut, strivit şi nedreptăţit de conştiinţa ignoranţei ce transforma toată acea splendidă zi de vară într-un simplu moment al unei conştiinţe necunoscute.

Consfătuirea metodică și ședința de partid

Am participat la o așa-numită „consfătuire metodică”. Pentru aceia care nu lucrează în învăţământ trebuie să le spun că aceasta este o întâlnire care se desfăşoară cel puţin o dată pe semestru şi la care sunt chipurile obligaţi să participe toate cadrele didactice dintr-o anumită specializare. Inspectorul de specialitate stă în faţă, alături de alte persoane importante, și începe să vorbească timp de trei, patru, deseori cinci sau chiar şase ore. În opt ani de când sunt profesor, nu cred că am luat parte la asemenea banchete mai mult de trei ori. De fiecare dată însă ieşeam de acolo năuc, auzind în urechi scheunatul jalnic al creierului meu turbat, bătut îndelung cu bâtele inteligente ale importanţilor funcţionari şcolari. În urmă cu câţiva ani, mânat de bune intenţii şi după o vacanţă splendidă am încercat încă o consfătuire. Se desfăşura, cred, la Casa Radio. Plin de profesori de socioumane, adică foşti profesori de socialism, marxism şi economie politică, foste, actuale şi viitoare cadre de nădejde ale statului român întru educaţia neamului şi propăşirea acestuia. Nu se poate descrie uşor starea de rău pe care am încercat-o atunci. Dacă mi-aş fi tăiat venele, în loc de sânge sunt sigur că ar fi curs vomă. Oamenii aceia colcăiau într-o enormă clisă de plictiseală şi nefiinţă. Oamenii aceia, să fi fost o sută, renunţaseră programatic să existe timp de câteva ore. Nici asistenţa, nici prezidiul nu credeau o iotă din ce se spunea, din ceea ce se „întâmpla” sau se presupunea că se întâmplă acolo. Realitatea fusese în mod deliberat suspendată şi, în afară de mine, toţi ştiau lucrul acesta. Se făcuse un pact tacit: trebuie să ne facem că facem, că vă informăm etc., voi trebuie să vă faceţi că ascultaţi şi credeţi ceea ce vă spunem. După care puteţi să vă duceţi liniştiţi şi să vă vedeţi de vieţile voastre reale, adevărate. Lipsa de consistenţă, de substanţă a comunicării era compensată de durata demenţială pe care se

întindea şedinţa. De altfel, toate acestea consonau cu intenţia pur formală pentru care se convocase acea întrunire: trebuia să se consemneze într-un proces-verbal, să se bifeze într-un calendar şi să se noteze ora de începere şi ora de închidere a lucrărilor. Un cititor inocent al acestor documente (vreun arheolog al cunoaşterii din viitorime) şi-ar putea imagina că acolo au avut loc dezbateri înfocate, adevărate discuţii dialectice care cu greu au fost oprite în cele din urmă. De fapt, sunetul propriu era acela al unei mormăieli obosite, înfundate, cleioase, de spital O.R.L: oameni care vorbesc şopotitor, plescăind, abia reţinându-şi căscăturile care le vin din toţi rărunchii şi care se tem să nu vorbească prea tare, nu atât pentru a nu-şi trezi colegii de salon, cât pentru a-şi proteja corzile vocale şi lâncezeala trupului. În fond, ca şi acolo, cei care vorbesc în faţă sunt auziţi două–trei rânduri mai în spate, în al patrulea deja oamenii vorbesc despre altceva între ei, ascultaţi de încă două rânduri şi tot aşa până la ultimul pat. Când am ieşit afară, m-a izbit pur şi simplu realitatea, existenţa lumii: albastrul superb al unui cer de septembrie, oamenii care se plimbau, tinerii care se îmbrăţişau, maşinile care claxonau, şoferii care înjurau. M-am dus în Cişmigiu unde am rămas extaziat preţ de câteva ore. Exact în aceeaşi zi am depus o cerere de concediu.

Au trecut de atunci câţiva ani, concediul s-a prelungit, apoi am reintrat în activitate fără să mai dau pe la consfătuiri. Amintirile neplăcute avuseseră timp să se estompeze sau chiar să se şteargă, aşa încât, eliberat de orice sentiment negativ, am venit deschis la aflarea de noi veşti educaţionale. Între timp s-a schimbat şi inspectorul de specialitate. Lucrările, programate să înceapă la nouă, au început, în buna tradiţie românească, la zece. Doar doi invitaţi răspunseseră invitaţiei făcute de doamna inspectoare, ceilalţi, cei mai ocupaţi fiind în continuare aşteptaţi. Nu ştiu dacă întârzierea personalităţilor este regizată sau nu (de câte ori am fost s-a întâmplat aşa), fapt este că prin această întârziere se vânează vreo trei iepuri: 1. asistenţa este făcută conştientă de importanţa invitaţilor; 2. se trage de timp (acel veşnic: „mai aşteptăm puţin şi începem” cu care se pierde întotdeauna o oră); 3. se asigură un sortiment ieftin, dar binevenit de suspans şi de dinamism în această copie stupidă a eternităţii; când totul pare perfect încremenit şi nicio adiere de viaţă nu se mai face simţită, uşa se deschide şi, oricine ar intra, are parte de o primire triumfală: toate privirile se aţintesc spre nou-venitul, vorbitorul se opreşte sau mai precis se

trezește din vorbit și îl prezintă, sala pare că se însuflețește, uneori pot apărea chiar aplauze și, evident, după cinci minute toți recad în picoteala metodică. Dacă, rătăcindu-se, Moartea ar da peste o asemenea adunare e sigur că ar crede că se află la o reuniune de zombi, într-un tărâm intermediar, părăsit și de duhul vieții și de cel al morții, al adevărului și al minciunii, într-un limb ieșit atât de sub jurisdicția lui Dumnezeu, cât și de sub cea a Diavolului. Până și Moartea ar fi tentată să facă respirație gură la gură acestor indivizi spectrali care rătăcesc walpurgic între ființă și neant, negăsindu-și adăpost nici într-una, nici în cealaltă, denegându-le pe amândouă prin paradoxala lor condiție.

Amfiteatrul Școlii Superioare Comerciale „Nicolae Kretzulescu" care găzduia „lucrările" contribuia din plin la aspectul mortuar-bacovian al consfătuirii. O criptă imensă, respingătoare, cu sculpturi zoomorfe sepulcral-masonice suspendate pe pereții înalți, ferestre ogivale dublate de draperii groase ca niște cuverturi care transformau lumina într-o pastă sordidă cu miros înțepător, iar în față, pe scenă, trona o masă lungă (prezidiul) acoperită de o catifea vișinie deasupra căreia ardea slab, pâlpâitor și roșiatic, un neon. În sfârșit, mecanismul se puse în mișcare: se încercă un microfon, nu merse, fu pus jos și acustica sălii, urechile și nervii asistenței fură laolaltă încercate de vocile feminine, prin definiție lipsite de profunzime, ale vorbitoarelor. Ei bine, care erau comunicările importante pentru care fuseseră convocați toți profesorii de științe sociale din București? Din ce reușea să răzbată până la mine am înțeles că se definea de către o doamnă coafată permanent așezată lângă un retroproiector „filosofia programei școlare", rostul programei și felul în care derivă planificarea din programa școlară. Răzleț se mai auzea câte un „Mai tare, vă rog" și timp de câteva secunde părea că se deschide o cale către emițător după care apele se închideau la loc și sunetele cavernoase continuau să se prelingă pe zidurile mucede. Cu un efort supraomenesc am surprins ideea conform căreia programa școlară este un document pentru profesor și nu pentru elev și care sunt disciplinele socioumane. Apoi în mintea mea s-au contopit frazele ieșite doar pe jumătate din aparatul fonator al referentei și celebra frază a lui Marin Preda: „Cosorul lui Moceanu a fost inventat de Moceanu!" În momentul în care am aflat că ședința are două părți separate de o pauză de zece minute mi-am dat seama că urmează să țină cel puțin până

la ora două. Am tot încercat să rezist până la pauză, dar se pare că se atinseseră deja niște limite organice de suportabilitate: o tuse rebelă, foarte sonoră izbucni din mine în aceeași gamă a sufocării și înăbușirii. Nevoia de aer proaspăt m-a proiectat într-un timp record în stradă, mi-am luat mașina și vreo două ceasuri am colindat pe străzile înțesate și întortocheate, dar reale ale Bucureștiului.

Mai în glumă mai în serios am spus că îi admir pe cei care au rezistat până la sfârșit – și am aflat că nu au plecat decât foarte puțini. „Admirația" este mai degrabă un sentiment de uluire amestecat cu jenă similar cu acela pe care îl simți de obicei în fața acelora care sunt în stare de acte contra naturii: să-și țină respirația minute în șir sau să înghită tot felul de lucruri necomestibile. Întrebarea care îmi vine în minte în cazul de față ca și în acelea este una singură: Cum e posibil așa ceva? Cum e posibil ca atâția oameni să accepte să nu li se spună nimic timp de șase ore? Cum e posibil ca oameni în toată firea, pe deasupra intelectuali, să coboare până la acest nivel al comunicării mimate, false?

Răspunsul e unul singur: ședința de partid. Majoritatea acelor profesori prezenți în sală fuseseră educați ani și ani de-a rândul să se comporte în acest fel. Au învățat și la rândul lor i-au învățat și pe alții să facă diferența radicală între adevărul *de pe teren* și discursurile de sală. Finalitatea acestor ședințe nu era să se comunice ceva important sau să se discute situațiile problematice, ci transmiterea unui mesaj subliminal: oficial nu există nicio problemă. Oficial nu existau decât teorii goale, ideologii, abstracțiuni politice și filosofice – foamea, corupția, sărăcia, abuzurile de tot felul nu existau. Deși nu erau negate în mod explicit, se vorbea pur și simplu despre altceva, aceste teme nefiind nici măcar aluziv atinse. Pentru ca această finalitate să fie cât mai complet atinsă era necesară construirea unei alte lumi – a unui alt sistem la care să te poți referi continuu fără să existe riscul intruziunii unui element din lumea reală – obișnuite; evident, de obicei era vorba despre ultimele „teze" ale marelui ideolog, de titlurile științifice ale Elenei Ceaușescu, de noile directive, de congrese etc. Problemele curente reale făceau parte dintr-o *altă* lume, iar a vorbi despre ele într-o ședință de partid (astăzi într-o consfătuire metodică) ar fi provocat o intrigare similară cu aceea produsă de povestirea relatată de victima unei răpiri extraterestre.

Oamenii stăteau muţi, ţintuiţi în scaune, ascultând cu ceasurile în mână cuvintele goale ale politrucilor şi aşteptând să plece acasă. De multe ori, în consiliile profesorale de la şcoala la care predau, am auzit această întrebare pusă retoric în momentul în care spiritele se încingeau în discutarea unei probleme stringente: „Oameni buni, voi nu vreţi să plecaţi acasă?" Această interogaţie exclamativă închidea toate gurile. În mintea lor, înţeleg acum, între şedinţă de partid, consiliu profesoral, consfătuire metodică şi realitate se trasa o falie ontologică. Lucrurile importante sunt în alte parte, acasă, aici este o ficţiune la care eşti obligat să participi în calitate de spectator şi este la fel de deplasat să iei de bun cele ce se întâmplă acolo, aşa cum este deplasat să intervii pe scenă pentru a despărţi doi actori care s-au încăierat în interpretarea unei bătăi.

La bacalaureatul din vara aceasta s-a copiat pe rupte. Am avut zeci de lucrări trase la xerox, cvasiidentice, ceea ce denota o fraudă netă la nivelul supravegherii. În toamnă s-a repetat situaţia. Am solicitat preşedintelui de comisie (un domn care predase ateismul la Politehnică, actualmente ocupându-se cu politologia) întocmirea unui proces-verbal în care să specificăm situaţia cu care ne-am confruntat. Domnul preşedinte s-a înălbit la faţă şi a afirmat răspicat că nu face niciun proces-verbal, că la el nu există probleme. În cele din urmă s-a ajuns la inspectorat, se pare că situaţia era foarte cunoscută şi că eu eram ciudatul care striga hoţul într-o lume unde de fapt toţi ştiu că toţi fură. De fapt, căci se ştie de drept – printr-un act oficial –, se fuge ca de dracu'. Oficial, aceste probleme nu există, în lumea consfătuirilor, a şedinţelor, a consiliilor profesorale nu e loc pentru ele. Şi nici pentru altele, în general nu e loc pentru viaţă pur şi simplu.

Îmbătrânesc şi observ că la noi comunismul nu numai că nu a dispărut, dar pare că s-a adaptat la noile condiţii ca un virus la toate tipurile de vaccin. Şi el e cu atât mai periculos cu cât purtătorii lui nu ştiu că îl au sau, dacă ştiu, îl cred inofensiv. Atenţie, se pare că se transmite şi la noile generaţii!

Homo stupidus. Prostul ca specie

Prea des s-a confundat prostia cu o suferinţă a inteligenţei sau cu un deficit al acesteia. În opinia curentă, prostia este fie o boală (una care nu doare), fie reprezintă un nivel redus de inteligenţă. Altfel spus, între prostie şi inteligenţă există un *continuum*, prostia este fie o stare degradată de inteligenţă, aşa cum boala este tradusă în termenii sănătăţii degradate/deteriorate, fie un nivel de inteligenţă neavansat, neevoluat, contrastant cu acela adecvat vârstei biologice a posesorului. Un rol esenţial în crearea acestei larg răspândite opinii l-a jucat pe de o parte inventarea testelor de inteligenţă de către Alfred Binet şi preluarea lor fără discernământ ca modalitate unică de evaluare a inteligenţei şi, pe de altă parte, succesul teoriei dezvoltării stadiale a inteligenţei a lui Jean Piaget.

Concepţia implicită în aceste două construcţii teoretice este că între inteligenţă şi prostie nu există decât o diferenţă graduală, prostia neexistând propriu-zis în sine, ca atare, nefiind deci substanţială, ci mai degrabă funcţională; prostia nu este constitutivă, ci descriptivă, ea este un rezultat, şi nu un substrat, o variabilă, şi nu o constantă. În această perspectivă prostia se calculează la fel ca şi genialitatea, fiind deci, ca şi cea din urmă, o trăsătură, o caracteristică a inteligenţei. Această viziune consacră prostia nu ca pe ceva cu totul opus inteligenţei şi nici măcar ca pe prima treaptă a inteligenţei – concepută ca scară –, ci ca pe o inadecvată situare a individului biologic pe unul din nivelurile dezvoltării psihologice, presupoziţia fiind aceea că în mod normal cele două se îmbină într-un mod armonios. Dacă te afli pe o treaptă a inteligenţei mai mică în raport cu cea pe care ar trebui s-o ocupi la vârsta pe care o ai, se cheamă că ai un coeficient de inteligenţă scăzut (eşti prost), dacă te afli pe o treaptă superioară în raport cu vârsta, se cheamă că ai un coeficient de inteligenţă

mare sau foarte mare (eşti foarte inteligent, posibil chiar geniu). Evident, realitatea neagă şi în acest caz, ca de obicei, teoria: mulţi oameni geniali au fost declaraţi la şcoală imbecili în urma unor teste de inteligenţă corect efectuate.

Există însă o altă concepţie asupra prostiei, una care are avantajul să fie mult mai veche, mult mai răspândită şi mult mai spontană. Ea face parte din acea psihologie naturală, a bunului-simţ, păstrată în formulele concise pe care memoria unui popor le păstrează, pe care le redescoperim în noi înşine, încărcate de adevăr şi de viaţă, de fiecare dată când, puşi în faţa unei situaţii reale, ne eliberăm pentru o clipă de „prejudecăţile de laborator" pe care le-am moştenit prin educaţie. În conformitate cu această concepţie, prostul este literalmente *o altă* fiinţă, o altă *specie* sau, când beneficiază de concesia de a fi considerat un monstru, este o schimonosire a inteligenţei, o caricatură grotescă, o maimuţăreală penibilă. Prostul nu este doar lipsit de inteligenţă într-o măsură mai mare sau mai mică, el este complet *în afara* inteligenţei, el nu este doar neinteligent, el este *noninteligent*. Prostul nu este un inteligent subponderal, rahitic sau redus, ci este o făptură dintr-un alt univers cu care orice posibilitate de comunicare este de la bun început exclusă. De aceea cu „prostul nu stai de vorbă", „nu-ţi pui mintea" sau pur şi simplu „nu te pui". Pe prost e bine „să-l laşi în pace", să cedezi atunci când crede că are dreptate, să nu cauţi să-l convingi. Prostul e „tot prost", schimbarea sau evoluţia lui fiind imposibile. Dumnezeu trebuie să te ferească de proşti, aşa cum vrei să te ferească de necazuri sau de lucruri pe care nu le poţi controla. Prostul e prost şi atât, de aceea „zi prost şi pace!" Sau: „Prostu-i prost, n-ai ce-i face!"

Prostia este, aşadar, substanţială, un rău existent, nu doar o privaţiune a binelui inteligenţei. Prostul pur şi simplu „nu are minte". El trebuie compătimit, dar într-un mod nedemocratic, nietzscheean, ca de la o rasă la alta: „e prost, săracul!"

O altă zicală, „prost ca noaptea", ar fi de neînţeles dacă nu ne-am gândi la prima denumire binară a omului pentru care optase Carl Linné înainte de revoluţionarul *Homo sapiens*, acela de *Homo diurnis*, omul zilei/ omul din timpul zilei. Chiar astăzi, atunci când avem în vedere un om deştept îl numim „luminat". Şi, deosebit de interesant, în viziunea lui

Linné, specia omului înţelept nu era singura specie de om, mai exista una reprezentată de aşa numitul *Homo troglodytus*.

Este uimitor faptul că în antropologie s-a acceptat destul de timpuriu existenţa a două specii umane, ambele importante însă diferite fundamental una de alta. Lucrurile au devenit cât se poate de radicale după descoperirea în 1856 în Neander Thal a rămăşiţelor tipului de om ce va purta numele acestui loc. Doar doi ani au făcut ca acest reprezentat al ceea ce azi este cvasiunanim acceptat ca fiind o altă specie umană să nu fie numit *Homo stupidus* sau chiar *Homo sapiens stupidus*. Denumirea de *Homo neanderthalensis* i-a fost dată în 1864 de William King, în vreme ce a doua i-a fost conferită de către mult mai celebrul Ernst Haeckel în 1866. Cum şi în zoologie întâietatea are prioritate, numele dat de King s-a impus în dauna celuilalt care a căzut în uitare. Trebuie amintit totuşi că Ernst Haeckel a avut cel puţin un geniu terminologic, ceea ce pentru un zoolog nu e deloc de ignorat, el introducând pe lângă sute şi mii de noi specii, termeni ca „filogeneză" şi „ecologie", fiind în acelaşi timp primul om care, într-un mod absolut uluitor, botează, chiar la începuturile lui, Primul Război Mondial ca atare. De asemenea, este cunoscut pentru conceperea teoriei recapitulării care susţine că ontogeneza reface, „recapitulează" filogeneza. Aşadar, un savant de talie mondială susţine existenţa a două specii diferite de om, *Homo sapiens* şi *Homo stupidus*.

În nomenclatorul trinominal omul modern figurează ca *Homo sapiens sapiens* pentru a-l deosebi de *Homo sapiens neanderthaliensis* (sau, cu cuvintele lui Haeckel, de *Homo sapiens stupidus*), aceştia doi fiind văzuţi ca subspecii ale speciei sapiens. S-a renunţat la această denominaţie în 2003, anul în care, prin analiza ADN-ului fosilelor umane dintr-un tip şi din celălalt, s-a ajuns la certitudinea că omul înţelept şi omul neanderthalian sau stupid reprezintă două specii umane *diferite*.

Iniţial s-a crezut că omul de Neanderthal a dispărut subit în acelaşi timp în care *Homo sapiens* îşi întindea tot mai mult dominaţia în Europa şi în lume. Majoritatea explicaţiilor consideră că această dispariţie se datorează nici mai mult nici mai puţin decât stupidităţii acestui om: făurea unelte rudimentare, ineficiente, fiind incapabil să facă faţă condiţiilor termice dure din acea perioadă; multe din fosilele găsite prezentau oase rupte, cranii găurite ceea ce a dus la presupunerea că omul de Neanderthal nu vâna, ci propriu-zis se lupta cu animalele, între el şi prada sa interpunându-se

doar o lance precară. O imagine deosebit de interesantă este aceea ce reduce diferențele dintre cele două specii la două arme cvasiidentice, dar cu moduri de folosire fundamental diferite: lancea și sulița. Dacă, așa cum au crezut unii, ne-am imagina neanderthalienii ca fiind o fază în evoluția omului și nu o specie diferită, atunci, în clipa în care omul se hotărăște să arunce și nu să împungă, se produce o revoluție capitală, aceea care îl transformă pe om definitiv în *sapiens*, mai importantă poate decât inventarea roții. De la suliță până la pușcă nu mai e decât un pas, ambele fiind faze diferite doar gradual ale aceluiași proces al televânătorii. Omul *aruncător* ar fi astfel un alt nume pentru omul înțelept. În timp ce neanderthalienii se luptă „la baionetă" cu vânatul, *Homo sapiens* îi aruncă de la depărtare sulița, protejându-se astfel de atacul animalului. (Omul este ceea ce iese din el însuși, ceea ce se aruncă înaintea lui, omul este *proiect*, susțin filosofiile existențialiste din secolul XX. În simpla aruncare a pietrei se poate găsi cea mai veche și comună confirmare a acestei teze/definiții a omului. Și omul de Neanderthal și *Homo sapiens* cioplesc și prelucrează piatra, dar numai cel din urmă o aruncă. Iar un asemenea act care nouă ni se pare simplu ca bună ziua, primului nu i-ar fi trecut probabil niciodată prin minte.)

De asemenea, s-a presupus că omul din Neanderthal era cam împiedicat, își târșâia picioarele, poate din această cauză rănindu-se des și rupându-și oasele. Au fost făcute reconstituiri computerizate după craniile acestor oameni și câteva din ele au darul să te convingă că, departe să fi dispărut în negura pleistocenului, acești oameni trăiesc încă printre noi.

Ei bine, această ipoteză nu este chiar atât de nebunească pe cât pare. În ultima vreme există tot mai multe dovezi care vin s-o confirme, cea mai recentă dintre ele descoperindu-se chiar în România („Peștera cu oase"). Așadar, teoriile ce capătă din ce în ce mai mulți adepți sunt acelea care afirmă conviețuirea celor două specii, încrucișarea și hibridizarea lor. Deși unele neagă că încrucișarea ar fi fost una reușită, un schelet de copil descoperit în Portugalia care prezenta atât caracteristici „sapiențiale", cât și neanderthaliene, ca și maxilarul lui „Ion" din „Peștera cu oase" par să confirme ipoteza hibridizării. Nu ar fi deloc exagerat să presupunem că există totuși o afinitate irezistibilă între exemplarele aceleiași specii, astfel încât membrii ei să se prefere atunci când nimic nu le stă împotrivă într-un mod decisiv și să realizeze o puritate genetică care ar explica impresia de „familiar" pe care o avem în fața portretelor neanderthalienilor.

Alții încearcă să explice „dispariția" omului de Neanderthal prin expansiunea omului inteligent și alungarea celui dintâi din locurile pe care le cucereau. El nu ar mai fi putut pur și simplu face față durei competiții cu o inteligență deosebită. Mai există totuși o posibilitate, aceea ca oamenii inteligenți să-i fi transformat pe neanderthalieni în sclavii lor, situație care să se fi păstrat până aproape de noi. Să nu uităm că multă vreme în cultura europeană nu a existat niciun dubiu cu privire la diferența fundamentală, radicală, de natură între oamenii liberi (stăpâni) și sclavi. În lumea unui grec antic de pildă, problema egalității nu s-ar fi pus niciodată, ar fi fost ridicolă, aberantă, la fel de derizorie ca și problema egalității dintre om și animal. Sclavul arăta *aproape* ca un om, vorbea, înțelegea ce i se spune, dar față de omul liber îi lipsea o facultate fundamentală, oricum am numi-o: rațiune, discernământ, înțelepciune. Sclavul literalmente nu putea decât să *asculte* de porunci, nicidecum să *dea* porunci. Pentru el stăpânul era o binecuvântare întrucât de unul singur nu ar fi știut ce e bine și ce e rău, ce să facă și ce să nu facă, deși altfel era foarte înzestrat pentru a face orice. „Cine poate, grație inteligenței sale, să prevadă, acela este stăpânitor și domn firesc, iar cel ce poate săvârși cu puterea corpului cele prevăzute este din fire menit a fi stăpânit și a sluji celuilalt; așa că și stăpânul și sclavul au același interes."[55] „Anume, acel om care din natură nu este al său, ci al altui om, este prin natura lui sclav. Însă cine este al altui om, este ca un bun al aceluia, iar un bun este o unealtă practică, cu existența sa proprie."[56] „Uneltele însă sunt parte însuflețite, parte neînsuflețite, bunăoară cârma cârmaciului este neînsuflețită – căci orice lucrător trebuie pus în clasa uneltelor pentru meșteșuguri. Tot așa, pentru un gospodar, orice bun este o unealtă spre a trăi și toată avuția sa este o sumă de unelte, iar sclavul este un bun însuflețit și orice slugă este ca o unealtă înaintea altor unelte."[57] „Aceeași rânduială trebuie să existe în general între toți oamenii, anume între toți cei care se deosebesc în același grad ca sufletul de corp și omul de fiară; și într-adevăr se găsesc în această stare toți cei al căror rost este lucrarea corpului lor – și aceasta este menirea lor cea mai folositoare; aceștia sunt sclavii din natură; pentru ei este

[55] Aristotel, *Politica*, Cartea I, Editura Antet, f.a., p. 4.
[56] *Ibidem,* p. 9.
[57] *Ibidem,* p. 8.

mai bine să fie stăpâniți ca atare. Prin urmare, este sclav *din natură* cel ce poate fi al altcuiva (şi de aceea este al altcuiva) şi care este părtaş la raţiune numai într-atât cât îi trebuie *să înţeleagă poruncile raţiunii*, însă personal să nu o aibă. Căci animalele nu pot nici măcar să înţeleagă poruncile raţiunii, ci doar se supun impresiilor."[58] „Așadar, stăpânul este stăpân nu pentru că ştie să poruncească, ci pentru că are *natură* de stăpân, de asemenea sclavul şi omul liber."[59] „Stăpânii fac politică şi filosofează."[60] „Iar folosul sclavilor se deosebeşte puţin de acela al vitelor, căci şi unii şi altele ne dau cu corpul lor ajutorul pentru cele necesare vieţii. *În acest scop, natura năzuieşte să creeze deosebite corpurile celor liberi şi ale sclavilor, pe acestea din urmă scurte şi puternice, pentru munca de rând, pe cele dintâi drepte şi zvelte şi nedestoinice pentru asemenea treabă, însă capabile de acţiune politică.*"[61] (sublinierile ne aparţin). Trăsăturile amintite aici de Aristotel sunt considerate de către antropologia zilelor noastre definitorii pentru neanderthalian, respectiv pentru omul inteligent. Primul era scurt, gros, puternic, viguros, fără bărbie ascuţită, celălalt mai fragil, înalt, mai rotunjit, cu bărbie ascuţită. Cine ştie dacă Aristotel nu se referea, chiar dacă nu la neanderthalieni în carne şi oase, la un tip de *Homo stupidus*.

Nu trebuie să uităm de asemenea *Republica* lui Platon în care acesta stipula dreptul absolut de a conduce al filosofilor. Dar ce erau aceşti filosofi dacă nu iubitori de înţelepciune?! Şi Platon împărţea genul uman în două specii, doar că acestea aveau alte nume decât la Linné ori Haeckel, şi niciuna nu dispăruse încă: specia filosofilor şi specia sclavilor. De altfel, întotdeauna în Antichitatea greco-latină când s-a definit filosofia prin opoziţie, termenul opus a fost sclavul sau starea de sclavie. Nu este întru totul savuroasă apropierea terminologică dintre „filosof", care în latină s-ar traduce prin *amator sapientiae*, şi denumirea dată de Linné omului „adevărat", spre deosebire de *troglodytus*, de *Homo sapiens*?!

După ce creştinismul, considerat de Friedrich Nietzsche ca fiind „religia sclavilor" capătă tot mai mare amploare, diferenţele dintre „specii" încep să se estompeze destul de puternic. Nu se mai vorbeşte propriu-zis

[58] *Ibidem,* pp. 10-11.
[59] *Ibidem,* p. 14.
[60] *Ibidem.*
[61] *Ibidem,* p. 11.

de sclavi, se simte deja egalitarismul ontologic, Dumnezeu e al tuturora şi omul este unul singur. Hristos i-a mântuit pe toţi oamenii şi nu doar pe o parte. Dumnezeul creştin este un Dumnezeu al *genului* uman, nu al unei specii umane, aşa cum nu este doar al poporului ales, ci al tuturor neamurilor. Cei oropsiţi, năpăstuiţi sunt recuperaţi din perspectiva universalului. De acum înainte se deschid porţile umanitarismului şi umanismelor. (Dar chiar şi în interiorul creştinismului vom asista la o despărţire a oamenilor în „chemaţi" şi „aleşi", ca să nu mai vorbim de doctrina predestinării.)

Cu toate acestea şi dincolo de toate acestea se menţine o diferenţă, e drept nu atât de radicală precum cea din vechime, însă încă insolubilă altfel decât în mediul soteriologiei, aceea dintre prostime şi oameni aleşi. Un om din prostime rămânea în prostime până la sfârşitul vieţii şi, în linii mari, avea cam aceeaşi condiţie cu a sclavilor de odinioară. Prostimea, ca şi sclavii pe care-i moşteneşte, este incapabilă să se organizeze, să schimbe ceva, să se revolte de una singură. Deşi numeroasă şi chiar foarte numeroasă, este blândă şi ascultătoare ca o turmă de vite. Imaginea turmei se va impune şi pe filieră religioasă şi pe cea sociopolitică. La fel cum Hristos este păstorul sufletelor lor spre grădina Raiului, aici pe pământ ei au nevoie de un păstor al trupurilor, de un conducător care să le spună şi la o adică să le impună ce să facă. De fiecare dată când sunt lăsaţi pe cont propriu, de unii singuri, când sunt eliberaţi, dezlegaţi ei nu ştiu ce să facă, sunt dezorientaţi, cer mila fostului stăpân de a-i reprimi înapoi în slujbă. Libertatea pentru ei este insuportabilă pentru că libertatea este ceva contra naturii lor.

Friedrich Nietzsche este ultimul gânditor care teoretizează diferenţa radicală dintre oameni. În esenţă, Nietzsche postulează existenţa a două specii diferite de om, pe care îi numeşte stăpâni şi sclavi, şi care trăiesc pur şi simplu în două lumi diferite. A-l judeca pe unul după criteriile celuilalt este una din cele mai grave erori pe care le poţi comite şi care se comit în general cu cea mai mare uşurinţă. Există două morale diferite, două afectivităţi diferite, două minţi (în măsura în care îi putem acorda şi sclavului o minte) diferite. Sclavul nu poate deveni stăpân, şi nici invers. Fiecare se naşte şi rămâne până la moarte într-una din „specii". Stăpânul are drept de viaţă şi de moarte asupra sclavului, sclavul nu poate face altceva decât să suporte valorile pe care stăpânul i le impune. Sclavul

şi stăpânul nu sunt două categorii de oameni rezultate în urma unei confruntări directe şi pe fondul unei egalităţi iniţiale. (Astfel încercase Hegel să explice în *Fenomenologia spiritului* existenţa celor doi printr-o ruptură care se petrece în interiorul unuia şi aceluiaşi om sau tip uman: acela care cedează fricii de moarte devine sclav, acela care rezistă şi o înfruntă devine stăpân.) Dimpotrivă, stăpânul şi sclavul sunt literalmente două entităţi diferite, fără să împărtăşească nimic esenţial în comun. Tot Nietzsche este acela care avertizează asupra valorilor, (re)sentimentelor şi a gândirii specifice sclavilor.

Vedem, aşadar, că până în apropiere de zilele noastre teza unicităţii naturii umane era total derezonabilă. Revoluţia franceză, dictaturile comuniste şi domnia banilor în societatea capitalistă au contribuit într-o măsură decisivă la crearea unei confuzii egalitariste în această privinţă. Astăzi trăim într-o epocă care pe drept cuvânt poate fi numită a „drepturilor omului" ce are drept principiu egalitatea absolută şi indiscutabilă a tuturor oamenilor. Chiar şi palida deosebire dintre oameni marcată de distincţia dintre elite şi mase este astăzi aspru criticată şi dacă mai îndrăznesc câţiva să o susţină public. Astăzi oricine are dreptul să spună şi să facă orice, iar a refuza să înţelegi un comportament sau un altul, oricât de aberant, oricât de particular ar fi, te consacră drept un monstru al intoleranţei. Premisa majoră este aceea că toţi oamenii sunt raţionali, au aceeaşi natură inteligentă – chiar dacă este realizată într-un mod cu totul accidental într-o măsură mai mare sau mai mică –, aşadar, este suficient ca cineva să fie om (să aparţină genului uman), să prezinte bipedalism şi grai articulat pentru a fi considerat raţional, apt de discernământ, om „cu judecată".

Omul neliber prin natură, sclavul sau omul stupid refuză spontan drepturile care nu-i aparţin, dreptul de a fi liber, de a lua decizii. Dimpotrivă, el caută o autoritate care să-l înveţe, să-i spună ce să facă, el caută prin natura lui un stăpân, un „tată", un conducător. În pofida acestui fapt, în zilele noastre el este aproape obligat să aleagă şi să se considere suficient de înzestrat pentru acest act. Omul prost a devenit şi la propriu şi la figurat *alegător*.

Se pune evident problema cine decide, şi în funcţie de ce criterii, cine face parte dintr-o specie sau alta şi cum putem evita traducerea

acestei diferenţe de specii într-o discriminare rasială. Criteriul este unul singur: inteligenţa ori mai precis raţionalitatea. Separarea se produce într-un mod natural, sub forma unei decantări dacă ne abţinem să amestecăm continuu cele două substanţe umane. *Homo stupidus* va căuta compania celor de aceeaşi speţă, în vreme ce *Homo sapiens* se va îndrepta spre cei asemenea lui. Nici nu va fi nevoie ca *Homo sapiens* să clameze drepturile sale de om superior, i se vor recunoaşte tacit şi „natural". Dacă din specia oamenilor liberi sau înţelepţi se aleg conducătorii este bine să se înţeleagă că aceştia sunt conducătorii oamenilor liberi, nu ai sclavilor sau proştilor. Proştii nu trebuie conduşi, ci stăpâniţi.

Nu culoarea pielii şi nici măcar o anumită fizionomie (deşi se vorbeşte încă de o aşa-numită faţă ori mutră de prost), nu statura sau lăţimea frunţii, nu pomeţii sau bărbia vor decide cine aparţine şi cine nu speciei *sapiens*. Însuşi Aristotel avertizează asupra faptului că pot exista sclavi din natură (altfel spus, proşti, oameni lipsiţi de raţiune) care să aibă trăsături de oameni liberi. Dacă metisajul dintre specia proştilor şi specia inteligentă s-a produs într-adevăr (aşa cum pare să o arate scăderea mediei de înălţime a populaţiei europene), nu este deloc ieşit din comun să afirmăm că o singură genă a scăpat nealterată de hibridizare, imposibil să fie supusă unei mutaţii sau transformări, fiind vorba de gena inteligenţei. Aceasta ori există în stare pură, ori nu există deloc, în pofida aparenţelor trupeşti. Astfel, chiar dacă este foarte posibil să întâlnim oameni cu o expresie inteligentă (în legătură cu această expresie şi cu multe altele trebuie spus că ele nu fac decât să confirme teza diferenţei iniţiale totale dintre cele două specii, diferenţă care era evidentă în aspectul fizic: privire inteligentă, ochii care sclipesc de inteligenţă, expresie inteligentă, frunte „gânditoare" – lată şi înaltă) care debitează cele mai mari prostii, este cu totul imposibil să concepem fiinţe umane la care inteligenţa să se fi amestecat cu prostia într-un hibrid monstruos al *înţelepciunii stupide* şi al *prostiei înţelepte*. Datorită contradicţiei fundamentale dintre inteligenţă şi prostie, avem astăzi nepreţuita şansă de a întâlni încă inteligenţe în stare pură, nealterate în niciun fel de prostie şi să putem încă vorbi de *Homo sapiens* ca de o specie umană diferită şi încă prezentă.

S-ar putea ridica însă următoarea obiecţie: în ce constă de fapt diferenţa dintre *Homo sapiens* şi *Homo stupidus*? În linii mari amândoi au aceleaşi

trăsături definitorii: omul înțelept face unelte, dar și despre neanderthalian putem spune același lucru (amândoi putând fi considerați *Homo faber* și având astfel, conform lui Henri Bergson, definitorul ființei umane); omul înțelept vorbește, dar nici despre neanderthalian nu se poate spune altceva; iar dacă cel dintâi își pictează pereții, nu putem spune că cel din urmă nu știe să deseneze; descoperirea unui așa numit „fluier" lângă fosilele acestui om îi pune pe seamă chiar un anume simț muzical. Amândoi merg în două picioare, stăpânesc focul, se îmbracă. Nu cumva e doar o deosebire de grad, un primitivism mai accentuat la neanderthalian, un avans evolutiv la *sapiens*, deosebire la urma urmei atât de minoră încât cei doi au putut fi puși într-o relație de înrudire de gradul întâi? Pe ce temei negăm inteligența neanderthalianului când el este în stare să facă atâtea și atâtea lucruri într-adevăr specific umane. Poate construi, inova, vorbi, iar unde există vorbe există și noțiuni, unde există noțiuni există și inteligență. Uneori poate ajunge atât de sus încât poate fi considerat unul din cei mai de seamă reprezentanți ai speciei inteligente. Îl putem chiar întâlni îmbrăcat în roba unui doctor, purtând laurii unui poet sau ținând sceptrul vreunui suveran. Toți vor spune într-un singur glas: „Nu e el prost de a ajuns atât de sus!"

Și totuși, unii, puțini la număr, poate din ce în ce mai puțini, vor recunoaște marca indeniabilă a prostiei. Oricât de înzorzonat cu însemnele inteligenței și ale științei, prostul nu-și poate camufla prostia pentru că, prin definiție, prostia nu poate fi ascunsă, ea se vede cu ochiul liber, orice ai face nu poți păcăli pe nimeni care face parte realmente din clasa celor din care și tu pretinzi că faci parte. Prostul e prost „de pute", face ce face și își dă în petic, se dă de gol, se face de râs, râde ca prostul, se uită ca prostul, stă ca prostul. Prostia dă pe dinafară oricât ai încerca să o strângi înăuntru și să-i pui capac. Pe prost îl ia gura pe dinainte, nu se poate stăpâni, spune ce are pe limbă, iar dacă nu reușește de prima oară, scuipă.

Prostul nu argumentează, părerile pe care le are și pe care le vehiculează cu nonșalanță se susțin prin ele însele, sunt autosuficiente. „Așa cred eu", „asta e părerea mea și nimeni nu mi-o poate schimba", „fiecare cu punctul său de vedere", „depinde din ce punct de vedere privești" sunt formulele prin care se apără de cerința argumentării pe care nu ar putea-o niciodată satisface. Prostul se simte bine în pielea lui, nu se poate

schimba și nici nu vrea să se schimbe, prostia este imuabilă: „Ăsta sunt!", spune prostul cu o dumnezeiască apetență pentru tautologie. Prostul e mulțumit până la plescăit, nu are nici cele mai șterse întrebări, nici cele mai vagi neliniști, este opusul absolut al „omului problematic". Prostia *nu doare* în niciun fel și de aceea este acceptat că, închis în orizontul lui, prostul este „fericit", pentru simplul fapt că el este complet lipsit de simțul nefericirii, în vreme ce „inima înțeleptului este casa tristeții" (Ecleziastul).

El, prostul, va considera filosofia un soi de păsărească ininteligibilă, o discuție lipsită de orice fel de finalitate practică, o pierdere de vreme, o despicare a firului în patru. În primul rând și în mod definitoriu prostului îi repugnă înțelepciunea și recuză filosofia cât se poate de firesc și de sprinten ca fiind „ceva ce nu poate înțelege", „prea abstractă", „fără legătură cu viața".

De asemenea, prostul este situat cumva dincoace de bine și de rău, este literalmente lipsit de discernământ moral. Deși poate înțelege că nu e bine să facă un lucru sau altul, nu va reuși niciodată să simtă de ce un lucru e bun și altul e rău. El este lipsit de simțul moral, așa cum alții pot fi lipsiți de văz sau de auz. De aceea comite cele mai mari ticăloșii cu zâmbetul pe buze, într-un soi de inconștiență animalică, cu o perseverență ce poate părea diabolică. De altfel, sintagma „prost și al dracului" este una foarte cunoscută. Prostul este cu atât mai periculos cu cât face răul fără răutate, „fără să vrea". Prostul nu este chinuit de remușcări de conștiință sau de căință, el face răul „din prostie".

Dacă înțelegem inteligența exclusiv prin rolul său adaptativ, atunci și *Homo stupidus* beneficiază de acest tip de inteligență. Uneori el se adaptează chiar mai bine și mai rapid la mediu decât *Homo sapiens*. El poate că știe câte ceva despre lucrurile pe care pune mâna și despre lumea în care trăiește, dar el *nu știe că știe*, el nu are cunoștință de faptul cunoașterii sale. Această nuanță ce unora le poate părea insesizabilă și nesemnificativă are darul să traseze o graniță de netrecut între cele două specii „inteligente". Inteligența neanderthalianului este oarbă pentru că ea vede fără să se poată vedea pe sine, este o inteligență stupidă (*Homo sapiens stupidus*), lipsită de licărul pe care numai reflexivitatea îl aprinde în ochii celui ce o posedă; inteligența aceluia care înțelege însuși actul înțelegerii sale, inteligența inteligentă (*Homo sapiens sapiens*), conștientă de ea însăși, *înțelepciunea* constituie natura unei specii de om care în decursul istoriei a fost considerată singura

care merită cu adevărat să fie considerată umană. Față de aceasta, *Homo neanderthaliensis*, *silvestris*, *troglodytus* sau *stupidus*, „sclavii", „prostimea" sau „masele", „omul de jos", „opinca" sau „neamul prost" ocupă aceeași poziție pe care o au maimuțele antropoide raportat la genul om. Parafrazând o cunoscută frază a lui Nietzsche din *Așa grăit-a Zarathustra*, putem spune: „Căci ce e maimuța față de om? Doar o rușine și o batjocură dureroasă. Așa trebuie să fie și omul prost față de omul înțelept. Doar o rușine și o batjocură dureroasă!"

Despre iubire și ură

Că iubirea e un sentiment nobil, înălțător, general și specific uman – toată lumea e de acord, în fața unei asemenea idei cu toții ne plecăm într-o atitudine reculeasă și pioasă. Iubirea, spunem de obicei, se opune urii. Iubirea este frumoasă, ura este urâtă. Prima trebuie lăudată, slăvită, cea din urmă dezaprobată, condamnată. Una este de la și a lui Dumnezeu, cea de-a doua, de la și a Diavolului. Iubirea unește, leagă, ura dezbină, separă. Iubirea ne ridică în tării, prin ură de prăbușim în iadul lăuntric.

Ce anume face însă ca iubirea să întrunească acest acord unanim? De ce a fost iubirea singurul sentiment uman ipostaziat într-un principiu ontologic? De ce Dumnezeu pretinde că-l iubește pe om și de ce pretinde de la acesta să-i răspundă cu iubire?

Evident că tocmai notele caracteristice ale iubirii – de legătură, de coeziune, de uniune – o fac să fie atât de exaltată. Experiența fundamentală este aceea a iubirii dintre doi indivizi, ea furnizează toate datele ce pot fi apoi extrapolate. Doi oameni care se iubesc sunt de nedespărțit, nu au ochi decât unul pentru celălalt, nu mai pot trăi decât împreună, singuri se simt străini și părăsiți. Toată gestica iubirii constă în încercarea disperată – eșuată în îmbrățișare – de a transcende întruparea.

Nu este deloc relevant pentru discuția noastră ce anume determină iubirea: instinctul de reproducere, plăcerea, frumusețea. Important este cum anume se produce ea, cum anume se desfășoară, cum își dovedește virtuțile subliniate mai sus. Or, se dovedește că prin iubire mă leg de un singur om și mă despart de toți ceilalți. Iubirea este disolutivă într-un grad mult mai ridicat decât ura: ura nu mă desparte decât de unul sau de câțiva semeni, în timp ce prin iubire mă separ de lumea întreagă. Iubirea se consumă într-un spațiu privat, închis, inaccesibil. Orice iubire împlinită

transformă o ființă umană într-o făptură de uz personal. În iubire, egoismul este la el acasă: „al meu, a mea”, „numai al meu, numai a mea”, spunem fără să ne jenăm deloc de această manifestare a unui simț de de posesiune pe care nici măcar proprietarii de sclavi nu-l aveau asupra uneltelor însuflețite.

Cel iubit de mine nu numai că nu mai poate iubi pe un altul, dar iubirea altcuiva pentru el este o ofensă personală. Iubind un om, îi retrag simultan dreptul de a iubi și de a fi iubit, pentru el *iubirea sunt eu*. Oricât am vrea să sublimăm, iubirea poartă în ea exclusivismul împerecherii. Iubirea răpește un om din lume, îl sechestrează într-o temniță afectivă, îi reduce libertatea de a iubi la un singur trup și la un singur suflet. La fel de bine îi poți spune unui prizonier că se poate mișca oricât în curtea interioară a penitenciarului.

Ca și ura, iubirea are un puternic potențial distructiv. Doar că în cazul ei acesta este cu mult mai sporit. În numele ființei iubite aș fi în stare să le nimicesc pe toate celelalte, piară toată lumea, numai eu să-mi pot săruta liniștit aleasa. Când și cât iubesc, semenii mei se cufundă într-o masă amorfă din care nu mai răzbate niciun chip. Numai cel iubit de mine merită să trăiască, numai el trăiește.

Socialitatea omului este serios pusă la îndoială de existența iubirii. Dacă acceptăm că iubirea definește omul, atunci socialitatea ar trebui să nu mai emită nicio pretenție. Cele două sunt de neîmpăcat. Și cum ar putea fi altfel? Ființa socială înseamnă a putea să te poți livra în totalitate oricărui semen al tău și înseamnă să ai la rândul tău disponibilitatea receptării unei asemenea livrări. Socialitatea înseamnă să poți rămâne atât de deschis încât din lumea lui „Acela” să poată surveni oricând un „Tu”. A fi social înseamnă a nu te bloca într-o singură relație, înseamnă capacitatea inepuizabilă de a fi împreună.

Iubirea în schimb îi sacrifică pe toți unuia singur. Când sunt îndrăgostit toți ceilalți îmi sunt nesuferiți, iar iubirea mă poate face capabil de cea mai înverșunată ură față de toți cei care mi-o amenință și în cel mai bun caz de o indiferență absolută.

Care să fie legătura dintre această iubire și iubirea de aproapele? Care este legătura dintre *eros* și *agape*, dintre iubirea lumească și iubirea creștină? Nu discut aici dacă putem vorbi de o veritabilă iubire a tuturor oamenilor. Dar dacă acceptăm că există, ea este exact opusul iubirii conjugale.

Iubirea conjugală conjugă doi oameni. Sofismul care duce la concluzia că iubirea conjugală este primul pas către iubirea de aproapele (teză susținută de Papa Benedict al XVI-lea în ultima sa enciclică) se întemeiază pe presupunerea că, așa cum conjugă doi oameni, poate conjuga un număr nedeterminat de oameni. Falsitatea acestuia reiese din aceea că iubirea conjugală conjugă exclusiv doi oameni, disjungându-i de toți ceilalți.

În mod aparent paradoxal, iubirea urăște iubirea, adică dacă omul pe care-l iubesc mai este iubit de un alt om sau iubește un alt om, acel om devine vinovat pentru simplul fapt că resimte același sentiment ca și mine sau că se bucură de același sentiment de care mă bucur eu de la cel iubit de mine. Iubirea, nimic altceva decât iubirea, aceeași iubire pe care o resimt eu însumi devine motiv al celei mai înverșunate uri. Ceea ce numim gelozie nu este decât acest lucru: ura născută de iubire.

Religia creștină ne învață că fiecare om este imaginea lui Dumnezeu, că trupul este sediul Spiritului Sfânt. Dar dacă toate acestea sunt adevărate numai la modul potențial, latent, dacă fiecare om este doar încărcat cu dumnezeire și numai atunci când doi oameni se întâlnesc în modul specific al iubirii se produce o „descărcare” de dumnezeire? Căci „acolo unde sunt doi, Eu voi fi al treilea”, spune Mântuitorul. Dacă ceea ce este doar virtual devine manifest actual de îndată ce iubim și suntem iubiți?

Mai contează într-o asemenea iubire că cel care ne iubește mai iubește pe altcineva? Mai contează că nu noi suntem singurii, mai contează că cel iubit nu ne stă tot timpul în preajmă, mai contează că noi înșine iubim, că „întreținem” și alte relații de iubire?

În cele din urmă numai această iubire este cea demnă de un asemenea nume. Căci la fel cum nu putem numi iubire interesul libidinal pe care un animal îl arată unui alt animal, nu putem numi iubire iubirea conjugală, iubirea ce conjugă doi oameni, despărțindu-i de tot restul lumii, ci numai acea iubire care, odată ce ne-a prezentificat, nu mai poate dispărea niciodată, indiferent de câți oameni am iubi, iubim sau am fi iubit.

Miorița e un fals

Pe un picior de plai
Bătaia-i ruptă din Rai

Oricât de revoltaţi am fi împotriva televiziunii, nu putem nega că de multe ori ştirile pe care le transmite se întâmplă să te pună pe gânduri. Sau, mai rău, să pună sub semnul întrebării valori unanim acceptate ca fiind naţionale, specifice gurii noastre de Rai.

Acest sentiment l-am trăit – pentru a câta oară – atunci când la emisiunile de actualităţi ale unor posturi TV au fost difuzate nişte imagini de o rară violenţă în care o tânără era supusă unor brutalităţi greu de imaginat, livrate de un ibovnic părăsit şi gelos până la demenţă. O bătaie soră cu moartea s-ar spune, dar eu aş opta pentru sintagma „mai rea decât moartea". (Nu înţeleg de ce crima ar fi mai condamnabilă decât bătaia, decât o asemenea bătaie. Deseori ucigaşul manifestă milă sau cel puţin respect faţă de victimele sale, le răpeşte viaţa, dar nu şi demnitatea; în cazul de faţă, bătăuşul călca în picioare nu doar omul, ci umanitatea. Bătaia a fost înregistrată de chiar autorul ei, devenind astfel o bătaie cu premeditare, ceva cu mult mai mult decât o „simplă descărcare nervoasă". Mă întreb de ce nu există acuzaţia de ofensă adusă umanităţii, aşa cum există aceea de ofensă adusă autorităţii sau cea de ofensă adusă însemnelor de stat. Cum ne-ar mai sări muştarul dacă ne-am vedea drapelul ars în piaţa publică, în schimb cât de impasibili suntem atunci când un om în carne şi oase, un semen, este pocnit cu sete, pus în cele mai umilitoare posturi, terfelit, transformat într-o cârpă! Am fi în stare să declanşăm un război dacă o bucată de pânză ar fi maltratată, însă pentru bătaia unui om viu folosim alte măsuri. Cum e posibil ca loviturile cauzatoare de moarte să

fie mai aspru pedepsite decât loviturile pe care le-am văzut în această seară? Care e diferenţa? Faptul că femeia respectivă a scăpat cu viaţă? Iată cum rezistenţa organismului victimei pledează în apărarea agresorului. Pentru că acele lovituri erau cauzatoare de moarte, se putea foarte bine muri de pe urma lor. E ca şi cum ai pedepsi mai uşor pe cel care a otrăvit o persoană doar pentru că otrava nu şi-a produs efectul. În plus de asta, mai rămâne întrebarea cât de viu mai iese un om dintr-o asemenea încercare. Există o zicală: „mai mult mort decât viu". Dar moartea morală nu interesează pe nimeni, ea nu se poate dovedi, nu există certificate medico-legale care s-o consemneze pentru că nu este evidentă prin semne fizice. Lezarea demnităţii umane este un mizilic faţă de pierderea vieţii, ba chiar faţă de pierderea unui dinte. Numărul zilelor de îngrijiri medicale este decisiv, nu înjosirea pe care ai suferit-o, urmele de pe trup, nu rănile din suflet. Cui îi pasă de nimicirea interioară, de faptul că înlăuntrul victimei nu a mai rămas decât un mare gol? Cui îi mai pasă că, după ce şi-a revenit din papara mâncată, ea, victima, se duce fără să spună nimănui, fără „scrisori de adio prin care să-şi justifice gestul", să se spânzure de un copac? Cui îi pasă de ce victima refuză să depună plângeri împotriva agresorului şi să aducă acte care să-l incrimineze? Nimănui. Pentru că toţi ştim: de proastă! În fond şi la urma urmei: de ce s-a încurcat cu ăla, nici ea nu era uşă de biserică, ce-a căutat, aia a găsit, femeia trebuie bătută înainte ş.a.m.d. ş.a.m.d.)

Ceea ce făcea din această ştire cap de afiş era pe lângă senzaţionalul imaginilor, scandalizarea pricinuită jurnaliştilor de faptul că judecătorul (o femeie) a decis ca acuzatul să fie cercetat în stare de libertate. Mie însă, senzaţionalul, şocul mi l-a oferit cu totul altceva. Anume, reacţia tatălui fetei bătute, reacţie luată la cald, tocmai după ce acesta văzuse înregistrarea cu pricina. Ei bine, acest părinte respectabil, cu o figură cvasiintelectuală era cu totul liniştit. E foarte greu să surprinzi în cuvinte o asemenea linişte, tocmai pentru că e cea mai ordinară cu putinţă. Nu avea nimic nici din stăpânirea de sine şi nici din stupoarea pe care o poate provoca ceva neaşteptat. Nu era nici acel calm aparent (liniştea dinaintea furtunii) care ascunde o calamitate lăuntrică şi care se trădează printr-un spasm, printr-un gest mai grăbit, printr-o vorbă rostită doar o idee altfel. Nu era nici acea tăcere expectativă care caută să înţeleagă cum şi de ce s-au petrecut lucrurile. Nimic din toate acestea! Era mai degrabă liniştea lui „n-am nicio problemă cu asta", a lui „mi se rupe" şi a lui – da, a rostit-o – „asta e!"

Era liniștea celui ce n-a fost decât întrerupt dintr-o activitate casnică sau poate din prânzare. O linişte somnolentă, domestic-rurală, impenetrabilă. În acelaşi timp, omul se comporta atât de firesc încât această linişte stridentă, strigătoare la cer se dizolva în aerul de normalitate respirat de el, pierdea din contrast, devenind doar cumva nepotrivită cu situaţia şi în cele din urmă se topea de tot odată cu aburul ultimelor sale cuvinte.

În acele clipe am realizat că *Miorița* este un fals. Resemnarea – dacă aceptăm că acest soi de liniște poate fi considerat resemnare – nu aparţine ciobănașului, ci mamei sale. E ca și sigur că individul respectiv, părintele femeii brutalizate, ar fi găsit destule resurse de burzuluire dacă el ar fi fost cel în cauză, dacă ar fi fost bătut, amenințat sau ofensat. Românul este capabil de o resemnare *instant* atunci când este vorba de oricine altcineva în afară de el, deși în sens propriu nu te poţi resemna decât cu privire la tine însuţi. În satele româneşti, acolo unde oamenii sunt în stare să se omoare nu pentru o palmă, ci pentru câteva degete de pământ, acolo unde nimic nu rămâne neplătit şi unde cea mai mică jignire este motivul unei crunte duşmănii de o viaţă, acolo părinţii de fete acceptă cu o seninătate bovină ca odraslele lor să fie stâlcite în pumni de către bărbaţii lor, le îndeamnă să tacă, să-şi spele rufele în familie, adică să îndure fără crâcnire şi le învaţă de mici că pe acest picior de plai bătaia-i ruptă din Rai.

Dar nu numai cu ei se petrec aceste lucruri, ci cu noi toţi. Suntem vulnerabili, ranchiunoși, resentimentari, vanitoşi, arţăgoşi, gata să sărim la gâtul celui care ne stă împotrivă sau care ne-a ofensat, răspundem cu ură la o ironie, în schimb suntem atinşi de o stranie placiditate ori de câte ori este vorba de un altul, fie că acest altul este aproapele nostru, copilul nostru, fratele sau vecinul nostru. Autismul, nu resemnarea este trăsătura noastră naţională. Nu putem trece graniţele eului nostru, dacă mai poate fi numit *eu* acel eu ce nu are un *tu*.

La români nu putem vorbi de individualism, egocentrism, ci pur şi simplu de *idiotism* (de la *idios* – „propriu"), acea stare în care fiecare vorbeşte exclusiv limba lui şi trăieşte numai *în* şi *pe* pielea lui. Ca să fii individualist ori egocentrist trebuie să recunoşti existenţa altor euri, a altor lumi. Noi însă nu ne acordăm existenţă decât nouă înşine, excluzându-i pe toţi ceilalţi sau servindu-ne de ei ca de nişte oglinzi idealizante ce ne reflectă numai calităţile.

Acel părinte era incapabil să înţeleagă, să trăiască, să sufere o altă suferinţă, aceea a *copilului său*. Mă gândesc că prin alte părţi, alţi oameni ar fi reacţionat cu pumni încleștaţi, cu dinţi scrâșniţi, cu promisiuni de răzbunare sau cel puţin cu lacrimi de neputinţă. Pe-aici însă se moşteneşte o surdo-cecitate afectivă ce te face surd şi orb la strigătele aproapelui tău.

În adevărata *Mioriţă*, mamei ciobănaşului i se comunică de către nişte făpturi fabuloase (pot fi şi nişte jurnalişti) intenţiile criminale al căror destinatar e chiar fiul ei. Măicuţa bătrână priveşte liniştită în zare, mestecându-şi uşor gingiile şi trăgându-şi mai bine broboada sub bărbie se întreabă pe unde să-l îngroape, pe-aici, pe aproape.

Mocirla românească

Aceste ținuturi create de un Dumnezeu daltonist.

Dacă este adevărat că între peisajul predominant şi sufletul poporului care-l locuieşte există o corespondenţă, aşa cum la noi credea Lucian Blaga urmându-i pe Oswald Spengler şi pe Leo Frobenius[62], atunci nici pe departe alternanţa deal–vale, plaiul sau unduirea nu sunt în stare să ilustreze specificul naţiunii noastre, marca inconfundabilă a matricei noastre stilistice – aşa cum de pildă stepa o poate face indiscutabil pentru poporul rus –, ci o imagine mult mai simplă cuprinsă de un singur cuvânt: *mocirla*.

Nu cred că există o singură parte a ţării româneşti în care acest cuvânt să nu rezoneze adânc în sufletul fiecărui trăitor de acolo, aşa cum doar o realitate intimă o poate face. Celor care ar obiecta spunând că mocirla nu este un peisaj le-aş răspunde că mocirla presupune nu numai un anumit peisaj, ci şi un anume tip de pământ, un anume soare, o anume atmosferă. Pământul de aici nu lasă apa nici să curgă, nici nu o absoarbe, ci se amestecă cu ea, făcând-o să băltească indefinit; pământul se lichefiază, apa se solidifică într-un soi de sordidă pastă neomogenă. Soarele de aici – palid toamna, inexistent iarna (iarna românească durează şi câte şase luni) – nu are puterea să o îndepărteze decât în toiul verii, în perioadele brusc caniculare atunci când pământul este carbonizat, devenind un fel de mocirlă uscată, cu crăpături adânci a căror vedere îţi evocă imediat

[62] Pentru o informare mai amplă în privinţa teoriilor asupra relaţiei dintre om şi mediu, vezi cartea lui Lucian Boia – *Omul şi clima*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2005.

ce s-ar întâmpla dacă ar fi rehidratată. Lucru ce se şi întâmplă la prima ploaie care – ca de altfel mai toate ploile de pe aici – e furtunoasă şi năvălitoare, provenită direct de la robinetul de alimentare a mocirlei. Din nou totul musteşte!

Un fenomen diferit doar din punctul de vedere al stării de agregare a mocirlei se petrece în lungile perioade de iarnă când aceasta îngheaţă sau este acoperită de zăpadă, mult mai dese fiind însă perioadele de revenire şi de manifestare plenară a fleşcăielii. La noi lumea pare într-adevăr născută din noroi!

Ca să completăm peisajul este suficient să ne gândim la ceea ce acompaniază mocirla, dacă nu chiar la sinonimele ei, şi vom fi obligaţi să rostim cuvinte ca ceaţă, pâclă, negură. Aşadar, un mediu umed, jilav, disolutiv, a cărui descriere solicită termeni din registrul stărilor liminale ale fiinţei. Aici umezeala pătrunde zidurile şi carnea ameninţându-le integritatea, învăluie totul, face conturările să dispară sau să se împrăştie ca într-un impresionism al putrefacţiei. Nu e deloc întâmplător că, la unul din cei mai importanţi poeţi români, Răul nu a putut primi alt chip decât pe al *mucegaiului*, dacă e să dăm crezare acelora care susţin că Tudor Arghezi a dat o replică autohtonă operei baudelairene. De asemenea, ce poate fi mai grăitor decât că în panteonul nostru literar a intrat cu toate onorurile un *meteo-poet*, George Bacovia, a cărui întreagă operă constă în descrierea acestui tip de peisaj şi a stărilor asociate lui. Reţin doar două strofe din poezia sa *Moină*: „Şi toamna, şi iarna / Coboară-amândouă / Şi plouă, şi ninge / Şi ninge, şi plouă // Şi-s umezi pereţii, / Şi-un frig mă cuprinde / Cu cei din morminte / Un frig mă deprinde".

Ovidiu, poetul latin exilat pe meleagurile dobrogene, este unul din cei mai neiertători şi obiectivi observatori ai „spaţiului *mocirlitic*". Citindu-i elegiile, nu poţi să nu ai ca român o strângere de inimă când vezi oroarea pe care i-o provoacă priveliştile care pentru tine sunt o parte – una cu care ne mândrim de altfel, litoralul Mării Negre – a ţării tale. Oriunde altundeva Ovidiu ar fi fost, mai mult sau mai puţin oficial, considerat *persona non grata ever*. Aici însă şi-a găsit un bun sălaş al faimei sale pe de o parte pentru că oricât de rău ne-ar fi vorbit, suntem mândri că a vorbit despre noi, pe de altă parte pentru că ne regăsim catartic în multe din

descrierile marelui poet, existând în noi o respingere naturală față de propriul mediu[63].

Așadar, mocirla exterioară este dublată de un orizont stilistic „mocirlitic”, de un sentiment al mocirlei funcție de care se articulează universul valoric și în general spiritual al poporului român. Mă voi opri asupra câtorva termeni care redau modalități de simțire, categorii ale sensibilității românești: *împotmolirea (înglodarea)*, *scurgerea timpului*, *reumatismul*, *alunecarea de teren*.

1. Împotmolirea

Dacă ar trebui să străbată aceste pământuri, Hermes ar fi nevoit să-și pună peste sandalele înaripate niște galoși zdraveni pentru a-i trece cu bine hotarele. În orice caz, mesajele sale e greu de crezut că ar trece granițele minților și ale sufletelor, înnămolite fiind în neîncredere, abulie și stupizenie. O aură vâscoasă învăluie protector corpul fiecărui român, blocând printr-o mlaștină psihică atât intrările, cât și ieșirile. Comunicarea autentică este înlocuită de o atmosferă șopotitoare asemănătoare aburului vocal ce plutește deasupra mormintelor în imaginile filmice cu intenții terifiante.

Era inevitabil ca de-a lungul atâtor secole de necurmată existență pe acest pământ, peisajul mocirlos să își pună amprenta asupra structurii mentale și spirituale, dar și asupra înfățișării fizice a românilor ca o formă

[63] „Vai! Însă iarna tristă când își arată colții / Și geru-mbracă țara în albul ei veșmânt, / Și când la miazănoapte e crivăț și ninsoare, / Atunci îi vezi pe barbari de viscole goniți. / Nici soarele, nici ploaia nu pot topi zăpada, / Și crivățul o-nghează: ea-n veci nu se mai ia: / Nu s-a topit cea veche și vine alta nouă / Și-n multe părți rămâne omăt din două ierni. Așa de tare-i vântul, că dezgolește case / Și turnurile înalte le surpă la pământ. / Atunci de frig, barbarii își pun pe ei cojoace, / Își pun ițari: nu-și lasă decât obrazul gol: / Iar țurțurii de gheață le zuruie în plete / De alba promoroacă scânteie barba lor (...) Aice-s câmpuri goale, nici arbore, nici frunză: / Departe ah! Departe tot omul fericit! / Când lumea asta-i largă, din toată lumea asta / Pământ pentru osânda-mi aice s-a găsit.” („Elegia a X-a”). „Pe mine Carul Mare mă vede, miazănoaptea / Și țărmurii sălbatici ai Pontului; și eu / Cu barbarii de-aice nu pot să intru-n vorbă. / E plin de groază locul, de toate mă-nfior.” („Elegia a XI-a”) (Publius Ovidius Naso, *Tristele*, Editura Univers, București, 1972, trad. Teodor Naum).

de adaptare la mediul înconjurător. Ca și animalele, oamenii sunt într-un fel sau altul creația locurilor pe care le ocupă. Ce ar fi putut produce cerul pământiu și umiditatea maceratoare dacă nu o substanță psihică gelatinoasă în care cufundat fiind, ți-e aproape imposibil să-ți descleștezi fălcile, să-ți întinzi oasele, ca să nu mai vorbim de aripi? Sentimentul neputinței este la români senzație organică. Resemnarea – de care s-a făcut atâta vorbire ca fiind definitorie pentru spiritualitatea românească – nu este nici pe departe o atitudine filosofică, cât un soi de depresie fiziologică. Ciobănașul nu se poate desprinde de propria-i toropeală, iar lupta pe care nu o poate da nu este cu ceilalți ciobănași, ci cu umorile și cu urdorile sale. Somnolența plescăitoare îi prinde într-o pojghiță călduță mintea și trupul, făcându-le mișcările tot mai greoaie și mai lente. Moartea văzută ca stare în care fluierele îți cântă fără să sufli în ele și oile cresc de unele singure este izbitor de asemănătoare cu moartea preferată de omul leneș din povestea lui Creangă grijii de „pustia asta de gură”.

Deseori s-a constatat un anume imobilism al românilor, o întârziere și închistare, o lipsă de dinamism și de participare la marea istorie, o trăire atemporală și anistorică fără să se vadă relația dintre aceste caracteristici etnografice și cele ale mediului înconjurător. Cum să te scuturi de amorțeala, amețeala, greutatea în picioare provocate de condițiile meteorologice și accentuate de vederea peisajului mocirlitic pentru a porni să cucerești lumea, încrezător în tine și într-un destin luminos? Aici totul trage la somn și neînsemnatele evenimente din care este alcătuită istoria noastră seamănă cu bolborosirile incoerente ale cuiva trezit de către alții dintr-un somn plăcut și adânc. Acțiunile „războinice” ale aceluia nu sunt destinate decât recuperării păcii unsuroase a moțăielii. Ce proiect de mare anvergură, răvășitor ne putem imagina țâșnind din acest mediu cleios pentru a izbi restul lumii? Ce forță poate să aibă izbitura unui pumn amorțit? Cât de convingătoare poate fi o frază întreruptă de căscături? Ce rezistență poți opune propriilor tale umori? Nu este întru totul grăitor că merele de aur din povestea lui Prâslea din care împăratul nu apucă niciodată să guste sunt furate atunci când păzitorii adorm și că marea încercare a eroului nu constă atât în confruntarea cu zmeul, cât în înfrângerea pirotelii?

Chiar și hărnicia pare aici o roboteală desfășurată într-o comă vigilă, cu un soi de deznădejde absentă. Nimeni nu crede în acțiunile pe care le desfășoară și nimeni nu speră în finalitatea acestora. „Dacă trebe, trebe,

dacă-i musai, cu plăcere, facem pentru că tre' să facem". Iar când încercăm să ne dezmeticim şi să ducem la bun sfârşit o iniţiativă *liberă,* suntem vestiţi pentru lucrul început şi neterminat, pentru lăsarea la jumătate, pentru renunţarea dinainte de a începe.

Cum să nu înţelegi tristeţea grea, nimicitoare a lui Emil Cioran, reprezentant al unui *sui-generis* budism românesc atunci când priveşti plaiurile pâcloase, gloduroase, instigatoare la suicid pe care a vieţuit vreme de mai bine de douăzeci de ani? Urâtul este aici formă de relief, iar ţinuturile transilvane au intrat deja în folclorul mondial ca ţinutul terifiant al vârcolacilor, vampirilor şi licantropilor, unde obişnuitele distincţii între lumină şi întuneric, dimineaţă şi seară, zi şi noapte, bine şi rău se contopesc într-o negură permanentă.

Priviţi-vă mai atent concetăţenii: sunt umezi! Nu-mi pot reprezenta Românul altfel decât ca o vietate unsuroasă, alunecoasă, puchinoasă, adormită, cu o piele având textura corpului unei meduze. Dacă-l laşi în pace te priveşte alene, cu nişte ochi împăienjeniţi şi nepăsători, dacă i te adresezi, intră deja în stare de alertă nevrând să fie deranjat sub nicio formă şi din niciun motiv din starea de hibernare perpetuă, aşa încât tonul său este răstit, nepoliticos, neîmbietor la vorbă. „Vorba multă, sărăcia omului!" – spune românul după care îşi reia tehnicile de autohipnoză. Să nu credem că este într-o stare de contemplare, de aprofundare intelectivă a unei probleme metafizice! Nicidecum, mai curând e vorba de tendinţa naturală de a se confunda cu mediul, de a împrumuta culorile şi starea de spirit a peisajului („un peisaj este o stare de spirit"), de a dispărea în ceaţă. „Când mereu tună şi plouă în jurul tău, şi ţie îţi tună şi-ţi plouă. Când nici nu plouă, nici nu ninge (o altă caracteristică climatică), rămâi tu însuţi înţepenit în suspensia tensionată a intemperiei mereu nehotărâtă în ce formă să se producă"[64].

[64] „Astfel, către 1820, un călător britanic, William Wilkinson, este şocat de apatia constantă, mai ales la ţărani, în Ţara Românească şi Moldova. El găseşte o primă cauză a acestei stări în servitute şi opresiune. Dar numai atât nu era suficient: mai era şi clima. Caracterul inegal al acesteia şi *terenul mlăştinos (s.m.)* ar explica o anume «descurajare», şi nu numai printre oameni, ci şi printre animalele sălbatice şi vegetaţie" (Lucian Boia, *Omul şi clima*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2005, p. 51; *cf.* William Wilkinson, *An Account of the Principalities of Wallachia and Moldavia*, Londra, 1820, pp. 128-129). Într-o descriere făcută de Alecu Russo naturii din Moldova regăsim aceeaşi impresie de descurajare: „Stăruieşte în natura aceasta singuratică o simţire adâncă de *descurajare (s.m.)*, o veşnică vorbire cu sine însăşi a unei păreri de rău, a unei dureri, apoi o privire în ceaţa zării, către viitor" („Piatra Teiului" în *Cântarea României*, Editura Ion Creangă, Bucureşti, 1981, p. 127). Şi Dimitrie Cantemir acuza clima „nesănătoasă" pentru lipsa de longevitate a locuitorilor Moldovei: „Că locuitorii nu ajung la o vârstă prea înaintată e de vină, ori clima nesănătoasă, ori felul de trai, ori chiar vreo slăbiciune firească a puterii lor. Rareori găseşti pe cineva de şaptezeci şi aproape deloc de optzeci de ani" (*Descrierea Moldovei*, Editura Minerva, Bucureşti, 1981, p. 8).

Este simptomatic faptul că un concept lansat de un filosof autohton, anume „încremenire în proiect", a intrat în folclor – fiind considerat de mulţi ca fiind definitoriu pentru ceea ce se întâmplă sub cerul apăsător al acestei părţi de lume.

2. Scurgerea timpului

Dacă întrebi un occidental – aflat sub zările însorite şi prietenoase ale altor spaţii – ce este caracteristic pentru timp, îţi va spune negreşit că timpul curge sau zboară (precum o săgeată, de pildă), că înseamnă progres, devenire, evoluţie sau, dimpotrivă, mişcare ciclică, revenire la acelaşi punct, eternă reîntoarcere a aceluiaşi. Numai aici timpul nici nu zboară, nici nu curge: *se scurge*. Nici nu înaintează, nici nu stă pe loc – *stagnează*. Spre deosebire de curgere, scurgerea poate fi atât de înceată încât să rămână insesizabilă, sau poate chiar în mod real înregistra pauze indefinite ale acţiunii sale – muciorniţa temporală împrăştiind mirosuri pestilenţiale şi nenumărate molime. Un instrument tipic românesc de măsurare a timpului mi-l imaginez sub forma unei pante zgrunţuroase cu un grad de înclinare foarte redus pe care se scurge, mai oprindu-se, mai dându-şi drumul, o materie grea.

„Ce segment al timpului valorizează mai mult românul?", ne-am putea întreba dacă am prelua termenii lui Blaga. Trăieşte românul timpul-fluviu, timpul-havuz sau timpul-cascadă? Valorizează el mai mult trecutul, prezentul sau viitorul? Cu cea mai mică îndreptăţire se poate afirma despre român că trăieşte clipa, că este atins de un hedonism atavic. Încruntaţi, crispaţi, mohorâţi precum vremea pe care o au mai mereu de înfruntat, ei îşi parcurg vieţile ca şi cum ar merge pe vreme ploioasă pe un trotuar, lipiţi de ziduri, ferindu-se să fie împroşcaţi de vehiculele care trec pe stradă, cu ochii aproape închişi şi comisurile buzelor foarte plecate.

Pun ei mai mare preţ pe trecut? Nostalgiile românilor sunt mai mereu amuzate şi tâmpe – „ehe, când eram şi io tânăr”. Nicio durere adevărată nu este lăsată în sufletul românului de pierderea tinereţii sau de trecerea vieţii. Se fac auzite uneori vagile lamentouri lacrimale ale unor romanţe ţigăneşti şi cam asta e tot. E poate viitorul acea dimensiune în care poporul român şi-a pus substanţa spirituală? Viitorul românului stă mereu sub semnul unei nefaste imprevizibilităţi: „Doamne-fereşte de mai rău!”, „rău cu rău, dar mai rău fără rău”, „n-aduce anul ce aduce ceasul”, „de bine, de rău, trăim”, „să nu ne dea Dumnezeu cât putem duce”, „cine ştie ce o să se întâmple” – sunt zicale şi formule pe care le întâlneşti mai tot timpul pe buzele românilor.

Românul trăieşte viitorul ca *viitură*, ca scurtă şi devastatoare ieşire din matcă a cursului istoriei, altfel mâlos, neînsemnat, aproape absent. Nu este semnificativ faptul că la fel se întâmplă şi cu majoritatea cursurilor de apă (din a căror înfăţişare se împrumută cel mai adesea termenii de comparaţie pentru descrierea timpului sau a istoriei, şi nu accidental, întrucât aparenţa lor provoacă un anume sentiment al trecerii şi implicit al timpului – cum se întâmplă la egipteni cu Delta Nilului, la inzi cu Gangele, ca să dăm numai două exemple)? Apele noastre amorţite, murdare, gloduroase, deseori reduse la un firicel care se pierde într-o mlaştină – să nu uităm că deseori Dunărea scade sub nivelul navigabil –, aceste ape care nu pot fi, prin urmare, date de exemplu nici ca ape curgătoare, nici ca ape stătătoare pentru că de cele mai multe ori sunt inexistente, din ele rămânând doar albia, capătă brusc dimensiuni gigantice, cotropind totul, ştergând de pe faţa pământului case, gospodării, recolte întregi. Nămolul lăsat în urma lor nu are nimic fertil, oamenii privesc neputincioşi ce ravagii a putut face pârâul care acum dă să intre sub pământ precum o cârtiţă, şi din nou totul stă în amorţire.

Suntem în consecinţă obligaţi să adăugăm un alt orizont temporal, unul specific de această dată românilor, acela al timpului *mocirlă cu viituri*. Două titluri de roman ale unui mare scriitor, Mihail Sadoveanu, nu fac decât să vină în sprijinul teoriei noastre: *Locul unde nu se întâmplă nimic* şi *Venea o moară pe Siret*. De altfel, etimologic, scurgere înseamnă o ieşire din făgaşul normal al curgerii, o ex-curgere, o părăsire a albiei sau a cursului obişnuit al apei.

Dacă ne referim şi la universul mucilaginos-cavernos al unui Max Blecher cu *Întâmplările din irealitatea imediată*, la cel blenoragic al Hortensiei Papadat-Bengescu, sau la proza fantastică a lui Mircea Eliade – în care misterul se produce mereu pe fondul unui pleoscăit universal şi al unei catalepsii urbane – vom înţelege de ce acesta din urmă, exasperat de lâncezeala paralizantă din jurul său, a putut cere azil spiritual în două ţări şi civilizaţii atât de opuse: neliniştita Germanie nazistă şi veşnic împăcata Indie. Dacă prima alegere constituie o tehnică de resuscitare a unei inimi oprite prin injectarea de adrenalină, cealaltă provine din dorinţa de a găsi o versiune tare şi explicitată doctrinar a imobilismului. Nu alte raţiuni a avut celălalt coleg de generaţie, cel mai mare *pesimistilist* francez, care după ce a fiert în disperare proprie din cauza neputinţei de a schimba la faţă România şi al cărui manifest conţinea printre alte puncte lovirea în burtă a femeilor gravide şi acoperirea soarelui cu o tablă neagră, se resemnează daoist pe malurile Senei.

Scrierile în proză şi mai cu seamă romanele sunt absolut necesare într-o discuţie despre sentimentul timpului prezent într-o anumită comunitate etnică, întrucât materia primă a prozei este succesiunea, adică timpul.

În încheierea acestei secţiuni nu pot găsi o imagine mai percutantă şi mai convingătoare în favoarea acceptării timpului *mocirlă cu viituri* ca şi matrice stilistică a sensibilităţii româneşti decât aceea a Revoluţiei din 1989. După patruzeci şi cinci de ani de tăcere, în care singurele acte de revoltă erau revoltele epistolare (scrisori către „Europa Liberă”, scrisori către Ceauşescu, da chiar şi scrisorile către însuşi dictatorul erau privite ca acte de dizidenţă) şi singura rezistenţă era aşa-numita „rezistenţă prin cultură” în care membrii ei se retrăgeau, ca şi aceia ai unei autentice Rezistenţe, în munţi, dar nu pentru a ţine piept cu armele duşmanilor patriei, ci pentru a citi şi discuta în liniştea unei cabane filosofie sau, în liniştitoare plimbări alpine, peripatetizând chiar pe marginea lui Marx însuşi, ei bine, după aceste patru decenii şi jumătate de afundare într-un noroi de care nimeni nu a rămas nepătat, s-a produs cea mai sângeroasă schimbare de regim comunist din Europa. Viitura a înecat în sânge şi în orori România, o lume întreagă a asistat şocată cum cuplul prezidenţial a fost executat fără judecată, timp de câteva săptămâni firicelul acela inofensiv de slabe energii istorice ale românilor a ieşit din albie răscolind, izbind, măturând totul în calea lui. „Mămăliga a explodat!” – a fost, dacă nu mă înşel, unul din primele

titluri apărute în presa franceză despre revoluția română. Ei bine, după ce puhoiul s-a liniştit, la suprafaţă a rămas aceeaşi mocirlă, reîmprospătată, reirigată de acest fapt istoric: un fost ministru de-al lui Ceauşescu devine preşedintele ţării, nomenclatura ocupă poziţiile cheie în aşa fel încât orice schimbare să devină imposibilă, fiii, nepoţii, apropiaţii vechilor comunişti şi securişti fiind acum membri ai parlamentului, ai guvernului, atunci când nu sunt chiar aceştia în persoană.

3. Reumatismul

Chiar dacă statisticile medicale vorbesc despre cu totul alte boli ca fiind cele mai frecvente în rândul românilor, reumatismul rămâne boala emblematică, definitorie a poporului nostru. Românul are o predispoziţie genetică pentru reumatism. E vreun român care să nu aibă cel puţin un membru al familiei diagnosticat ca reumatic? Care dintre noi nu a auzit sau nu a oftat el însuşi: „ah, reumatismul ăsta. Iar se schimbă vremea!" Parcă o aud pe bunica mea spunând aceste cuvinte: „vai, genunchele mele!", atât de des le-a repetat că îmi sunt încă vii în amintire, deşi s-au scurs mai bine de două decenii de la moartea ei. Observaţi că reumatismul este purtat cu un soi de mândrie, e o boală *identitară*, în care românul se regăseşte şi în ale cărei suferinţe îşi pune întreaga personalitate. Se spune „reumatismul meu" sau „vechiul meu reumatism" – ca şi când ar fi vorba de o afecţiune onorabilă – slăbiciune trupească care după o hermeneutică destul de răspândită nu poate fi interpretată altfel decât ca semn al unei excelenţe spirituale –, de o patologie nobilă, de un blazon glorios într-o heraldică morbidă. Aşa cum francezii se plâng cu voluptate de *migrene*, americanii şi canadienii de *stres*, englezii de *spleen*, la fel românii invocă reumatismul cu un fel de conştiinţă naţională implicită.

Aşadar, cele mai sensibile părţi ale românilor, cele mai des afectate de mediu și de schimbările climatice sunt *articulațiile*, *încheieturile*. Este într-un înalt grad semnificativă această relaţie, întrucât ea desemnează nu doar o sensibilitate de ordin somatic, ci şi una mult mai generală, o *maladie a spiritului* românesc. Nu trăim în ţara în care totul scârţâie din încheieturi, în care articulaţiile plesnesc, în care în locul unei bune întocmiri domneşte însăilarea, cârpeala și peticirea? Nu ne plângem mereu de absenţa coerenţei şi a continuităţii, de lipsa unei articulări funcţionale în mai toate domeniile?

Aici nimeni nu duce mai departe ce a început el sau altul, nu există o tradiţie, un progres, o direcţie pe care s-o urmeze mai multe generaţii sau măcar una singură, o școală sau vreun curent artistic ori de gândire. Totul pare dezlânat, rupt, fragmentar, episodic. Creatorii de geniu din această parte de lume, spre deosebire de confraţii lor de pe alte meleaguri, nu aduc la lumină *geniul* unui neam, particularitatea sa inconfundabilă, ci sunt mult mai curând apariţii bizare, meteorice, fără nicio legătură, trecută sau viitoare, cu cele obişnuite la noi. Faţă de alte naţii, unde geniul este încununarea unor eforturi îndelungi şi colective, la români geniul este singular şi singuratic, străin, *generaţie spontană* a unui regn diferit.

E simptomatic faptul că filosofia românească nu numai că are o lipsă cronică de sistem, dar poate şi mai grăitor este faptul că mulţi dintre reprezentanţii ei au resimţit dureros această lipsă şi nu puţini au încercat programatic să o îndepărteze, printr-o alimentare susţinută cu sistemicitate. Rezultatele sunt cel puţin îndoielnice. Dacă ne gândim doar la Lucian Blaga şi Constantin Noica vom întâlni un sortiment de sistem poetic sau de poezie sistematică, unic în felul său, cu pagini de o frumuseţe desăvârşită, dar neviabilă, care cunosc, asemenea unor efemeride, naşterea, maturitatea şi moartea într-o singură zi. *Devenirea întru fiinţă*, opera cea mai importantă a lui Noica, cel puţin în intenţia autorului, nu are în afara unei înfiorător de banale „scheme ontologice" („de exemplu, I-D-G este o schemă care arată că un individual (I) primeşte nişte determinaţii (D) şi stă sub semnul a ceva general (G), cum este o legitate"[65]) nimic dintr-o filosofie de sistem; în locul unui aşa-numit „tratat de ontologie" avem doar o antologie de eseuri sau de impresii filosofice reunite cu chiu şi vai sub semnul unei idei centrale sau a unei tematici comune. Cartea care l-a consacrat pe cel mai cunoscut gânditor român în lume, Emil Cioran, se intitulează – paradoxal şi paradigmatic pentru felul românesc de a simţi şi de a filosofa – *Tratat de descompunere*.

Sentimentul unei inarticulări totale a „specificului românesc", al unei moliciuni fundamentale a acestuia este exprimat în termeni tari de Horia-

[65] Adrian Niţă, „Interpretarea ondulatorie a ontologiei lui Noica" – recenzie la Sorin Lavric, *Ontologia lui Noica. O exegeză,* Editura Humanitas, Colecţia „Academica", Bucureşti, 2005, 350 p. în *Observatorul cultural*, nr. 286. În aceeaşi revistă (numărul 230), acelaşi autor scrie un articol intitulat „Alexandru Dragomir sau refuzul sistemului".

Roman Patapievici în *Politice*, unde la celebra pagină 63 compară rezultatul unei radiografieri a plaiului mioritic cu acela al radiografierii fecalei.[66]

Aşadar, cu ce se putea acompania mocirla românească dacă nu cu acest reumatism articular etnogenetic? Să adăugăm la consideraţiile din această secţiune faptul că acel atât de des invocat „specific românesc" este departe de a fi stabilit şi de a putea fi recunoscut ca atare atât de către

[66] În altă ordine de idei, iată o descriere a Bucureştiului actual, deosebit de percutantă, făcută de acest incomod gânditor: „În ziua când a fost înmormântat Petru Creţia, m-am îndreptat spre cimitirul Ghencea luând-o dinspre Casa Poporului pe Calea 13 Septembrie. Bura urât, cu stropi noroioşi. Ce m-a frapat atunci a fost urâţenia fără rest a străzii. Un uriaş bloc ceauşist, în formă de L, domina autoritar şi cenuşiu partea stângă a străzii. Pe intrarea centrală, o firmă de plastic agramat colorată anunţa, prin vocabula ineptă So.Rom.It, intrarea noastră în vulgarităţile economiei de piaţă. Vizavi se afla un loc viran vag delimitat de trotuar prin nişte panouri de construcţii prost fixate în ţâţână. Înăuntru, hălci cleioase de pământ răscolit şi, din loc în loc, ţepii ruginiţi ai unei fundaţii părăsite. Terenul arăta ca o tranşee devastată de război. Iar clădirile din jur, coşcovite, răpănate de mizerie şi dărăpănate de uzură, ofereau imaginea unor ruine rămase ca prin minune în picioare, după bombardament. Chiar în dreptul staţiei de tramvai Sebastian, pe stânga cum mergi spre Ghencea, se află o casă întinsă, de un nivel, încă bine păstrată, construită la sfârşitul secolului trecut în stilul hanurilor sau caselor de trecere ale negustorilor. Peste drum se poate vedea o biserică interbelică, de un neoclasic funerar, la fel de obosită ca tot restul. Apăsaţi de mâzgă şi înotând prin umezeala noroioasă, oameni incerţi îşi croiau drum, ca şi mine, spre locurile unde voiau să ajungă. Cenuşiului noroios din jur îi răspundea cenuşiul morocănos al oamenilor. Nu am văzut nici zâmbete, nici politeţe. O mohoreală acrită era nota distinctivă a stării de spirit pe care o arătau şi trecătorii de care mă loveam, în timp ce încercam să mă strecor printre bâltoace, tonete mizere şi pubele cu fundul ferfeniţat de rugină. (…) Să ne gândim, o clipă, numai la aer. Proba calităţii aerului poate fi făcută în orice dimineaţă, venind spre oraş dinspre platforma Măgurele. Un disc compact de pâclă cenuşie apasă încă din zori atmosfera Bucureştiului. Ceea ce înseamnă că nici măcar curenţii ascendenţi din timpul nopţii nu au fost suficienţi pentru a limpezi stratul de aer de deasupra oraşului, care îl sugrumă precum un capac. Noi toţi trăim continuu sub presiunea acestei coloane de aer neprimenit. Deoarece, într-un anume sens, noi avem viaţa aerului pe care îl respirăm, lecţia aerului bucureştean este evidentă: sub o pâclă irespirabilă viaţa nu poate fi decât mohorâtă, lipsită de bună dispoziţie şi ternă. Este, dacă ne gândim bine, exact viaţa oricăruia dintre noi. Ea poate fi lesne citită în ochii oricui călătoreşte cu mijloacele noastre de transport în comun, pe faţa oricui este condamnat să străbată asfaltul topit al Bucureştiului în plină caniculă, în gesturile oricui s-a născut între blocuri, a copilărit printre gunoaie şi toată viaţa lui adultă nu a cunoscut decât vociferările, mojicia şi adresarea răstită. Fireşte că, în acest mod, mojicia noastră nu face decât să întoarcă mojicia la care am fost supuşi ca unei pedagogii normale." („Bucureştiul meu", conferinţă, http://autori.humanitas.ro/ patapievici/index2.php?what=conferinte&confid=7).

străini, cât şi de către români. Încă de la „inventarea" naţiunii române s-a tot căutat o identitate naţională, un „ce" al nostru, un *definitor* „poporal". Au trecut aproape două secole şi problema a rămas total nesoluţionată, chiar dacă nu o mai numim „specific naţional", ci, trăind bieţii de noi sub vremuri comerciale, „brand de ţară". Se organizează concursuri, se cere sfatul experţilor străini pentru găsirea sau inventarea brandului de ţară, se cheltuie milioane de euro[67], dar fără niciun rezultat. În afara unui prost renume din ce în ce mai întărit în ultima perioadă de migraţia românilor în ţările occidentale, nimic nu se cristalizează într-o emblemă pozitivă a românităţii sau a românismului. România pare alcătuită din *flash-uri*, din imagini disparate în care se combină fără să se îmbine tot felul de lucruri: un sublim apus de soare văzut din perspectiva unui maidan plin de gunoaie; copilaşi drăgălaşi jucându-se într-un parc dezafectat lângă o haită de câini vagabonzi; Ateneul Român şi, în faţa lui, o privată ecologică din care se deversează pe stradă dejecţiile de care este plină; Marea Neagră şi plajele ei puţine şi abrupte. Nu există imagine reuşită din România care să nu fie trucată sau... prezentată din profil. Da, chiar aşa. Pentru că aici nu există nimic neatins sau imaculat. Una din imaginile prezente în orice ghid turistic referitor la ţara noastră este cea a aşa-numitului „Sfinx" din Munţii Bucegi. Ei bine, este prezentat un singur obraz al „Sfinxului" pentru că celălalt pur şi simplu nu există, este doar un găuroi într-o stâncă. Nu este acest „monument al naturii" un simbol al românităţii într-un fel în care nici nu s-au gândit aceia care l-au prezentat ca pe un simbol al României? Nu trebuie să fim aici preveniţi mai mult decât oriunde în altă parte că atunci când vedem un obraz fraged şi plin de viaţă, celălalt ar putea să fie mâncat de lepră sau de cancer? Nu e obişnuit să se împletească într-unul şi acelaşi român „muma" şi „ciuma"?

Una din prejudecăţile pe care le-am supt odată cu laptele este că avem o ţară frumoasă, armonioasă, un buchet de flori prins cu panglica Dunării albastre. Realitatea, oricât de dificil ne-ar fi s-o acceptăm, este că „lumea e aşa cum este/şi ca dânsa suntem noi", că această ţară este o adunătură

[67] Conform *Cotidianul*, 9 noiembrie 2007, „România, un brand plătit degeaba cu 8 milioane de euro". În acelaşi articol se face referire la faptul că Agenţia pentru Strategii Guvernamentale (A.S.G.), după ce a eşuat ea însăşi în găsirea unui brand naţional viabil, a organizat în august 2007 o licitaţie internaţională pentru găsirea unei companii care să preia această sarcină şi, fapt remarcabil, nu s-a prezentat nimeni la concurs.

de necuprins de forme între care domnește o discordie universală: munți cu costișe sălbatice și prăvălite, dar nu foarte înalți, câmpii întinse, când arse de secete îndelungate, când înecate de ape, o climă mai curând temperamentală decât temperată. Dar această discordie nu depășește niciodată o limită, este mereu pusă în surdină, înmuiată, moale. Nu are nimic din măreția vreunui haos inițial și germinator, ci este haosul unei amestecături, al unei babilonii, stare care definește și (de)compoziția etnică a locuitorilor ei.

Să nu fie oare nicio legătură între oameni și ținuturile pe care le locuiesc? Dacă ne gândim doar la Grecia, la frumusețea cerului ei, la blândețea munților ieșiți parcă din mâna unor oameni ceva mai puternici, nemuritori, la albastrul mărilor sale, la plajele line cu un nisip de aur, la vremea prietenoasă din care iarna lipsește cu desăvârșire („Horele", personificări ale anotimpurilor, sunt doar în număr de trei tocmai din acest motiv), la peisajele sublime în care templele și bisericile par să fie creații ale naturii înconjurătoare, descoperite și nu construite de oameni, ne mai putem mira de ce armonia și buna măsură și-au găsit tocmai aici gânditorii care să le înțeleagă și poeții care să le cânte? Nu ne convinge acest exemplu că există un spirit al locului, o cultură a fiecărei naturi, că în peisaje sălbatice nu pot trăi mari civilizații, că interiorul și exteriorul, fizicul și psihicul își răspund unul altuia? Iar dacă dansurile sunt profund semnificative pentru un popor, va trebui să constatăm că în timp ce românii dansează țopăind, săltând, scuturându-se parcă de ceva ce se ține scai de ei, grecii dansează întinzându-și mâinile într-un zbor planat, unind prin brațele lor desfăcute cerul și pământul într-o imitare a tangențialității lor naturale. Cum ne putem imagina discuțiile socratice în aer liber într-o agora bătută de crivăț sau sufocată de căldura nimicitoare a soarelui? Cum ne-am putea închipui reprezentațiile teatrale sau întrecerile olimpice cu actori și concurenți tremurând de frig sau secerați de insolație? În general, cum să nu legi socialitatea pe care Aristotel o considera un instinct natural de condițiile optime de mediu și cum să nu înțelegi exasperatele cuvinte ale lui Alecu Russo, care este de altfel autorul unui text patetic numit *Cântarea României*: „La noi nu există viață publică. Sfera plăcerilor e foarte mărginită

iarna și fără nicio urmare în timpul verii"[68]? Nu este de înțeles *individualismul gregar* pe care îl observă Constantin Rădulescu-Motru ca una din însușirile distinctive ale psihologiei poporului român atunci când te gândești la retragerea în masă a românilor în casele lor unde vegetează îndelung privind ploile nesfârșite, oftând un resemnat „iar se strică vremea" și exercitând acțiuni autist-gospodărești? Cum individualitatea nu se poate dezvolta decât în relație cu celălalt, în societate, în dialog, este de așteptat o egală lipsă de solidaritate ca și de individualitate. „Românului nu-i place tovărășia. El vrea să fie de capul lui. Stăpân absolut la el în casă. Cu o părticică de proprietate cât de mică, dar care să fie a lui. Acest individualism românesc însă nu implică spiritul de inițiativă în viața economică și prea puțin spiritul de independență în viața politică și socială, cele două însușiri prin care se caracterizează individualismul popoarelor apusene și care constituie sufletul burghez. (...) Fiecare sătean face ceea ce crede că va face toată lumea. N-are curajul să înceapă o muncă decât la termenele fixate prin obicei. A ieși din rândul lumii este, pentru săteanul român, nu un simplu risc, ci o nebunie."[69] Într-un alt eseu, Rădulescu-Motru afirmă: „El (românul) are un suflet gregar, și atâta tot. Prin «suflet gregar» sociologia înțelege altceva decât un suflet solidar (...) Gregarismul este o armonie a sufletelor, dobândit pasiv, aproape mecanic; – solidaritatea este o armonie cucerită prin lupta omului cu sine însuși, prin recunoașterea altora, după ce fiecare s-a cunoscut pe sine. Este o mare deosebire între gregarism și solidaritate."[70]

Lucrurile nu par să se fi schimbat foarte mult de atunci: românii de astăzi sunt niște oameni de apartament care trăiesc de unii singuri la comun, ignorându-se, neprivindu-se în ochi și nesalutându-se. Vecinii abia dacă se cunosc. În sate întâlnim aceeași stare de lucruri: ele nu sunt decât niște blocuri pe orizontală în care lipsa de respect, nepăsarea, absența preocupării față de altul și a unei autentice relații personale sunt funciare.[71]

[68] *Cf.* „Iașii și locuitorii lui în 1840" în Alecu Russo, *Cântarea României*, Editura Ion Creangă, București, 1981, p. 190.
[69] Constantin Rădulescu-Motru, *Psihologia poporului român*, Paideia, București, 1998, p. 16.
[70] *Ibidem*, p. 43.
[71] Pentru o analiză profundă a fenomenului nesimțirii la români, a se vedea Radu Paraschivescu, *Ghidul nesimțitului*, Editura Humanitas, București, 2006.

În același timp, indivizii sunt lași, fricoși, temători tocmai de „gura lumii”, o entitate supraindividuală care menține originalitatea la cotele cele mai reduse ale Europei. Așadar, reumatismul își spune încă o dată, definitiv, cuvântul: membrii societății sunt dezagregați, monade văduvite de o armonie prestabilită, fantome rătăcitoare, figuri muzeale rupte de contextul sau de lumea care le dă ființă: „la fel de puțin este o mână desprinsă de corpul unei statui-mână precum este un individ om atunci când este desprins de corpul societății”, ne spune Aristotel în *Politica*. „Un antisocial din natură este fie o fiară, fie un supraom”, continuă el. Sau un român, l-am putea completa noi.

4. Alunecarea de teren

De câte ori, fiind copil fermecat de jeturile arhitectonice de oțel și sticlă aruncate spre cer de americanii întotdeauna viguroși, întrebam de ce nu avem și noi zgârie-norii noștri, răspunsul pe care-l primeam făcea referire la calitatea terenului, la moliciunea lui irezistentă. Să fi fost aceeași explicația pentru care zăream pretutindeni cocioabe prăvălite, acea sărăcie expansivă, exuberantă, cu garduri revărsate spre stradă de care memoria mea vizuală era supraîncărcată? (O diferență totuși față de megieșii bulgari, gemenii noștri de intrare în Europa: sărăcia bulgărească e îngrămădită, introvertă, gardurile le sunt aplecate spre înăuntru, casele *cad* peste ei, în vreme ce sărăcia noastră *dă* totdeauna *pe dinafară*, se revarsă, e generoasă și inventivă în manifestări.) Crăpăturile adânci în zidurile caselor și/sau ale blocurilor, faliile din drumurile noastre, asfaltate sau nu, terenul râpos, toate acestea sunt coordonatele vizuale ale existenței mele.

Ultima achiziție monumentală a acestei grotești imagerii o reprezintă Grădina Botanică din Iași văzută în urmă cu un an: afânate parcă de niște cârtițe apocaliptice, aleile și străzile ei cedaseră, lăsând vederii bucăți mari de drum dislocate, parte ridicându-se paroxistic, parte prăbușindu-se amenințător ca într-un *montagne russe* pietonal; copacii căzuseră într-o rână din cauza rădăcinilor care, cuprinse de un elan revoluționar împotriva sistemului biologic, intenționau să ia locul crengilor; pretutindeni o priveliște jalnică te îmbia să reflectezi asupra destinului ultim al lucrurilor căci, oricât de lipsit de sensibilitate metafizică ai fi fost, cum să nu oftezi în

pașnica plimbare duminicală un „ehe, toate se duc” când vedeai că însuși suportul fizic al *ducerii* plecase la plimbare?

Dacă s-ar realiza o statistică, s-ar constata că cele mai numeroase indicatoare rutiere sunt cele privitoare la „declivități” și la „căderi de pietre”. Un drum cu mașina prin munții așa-zis pitorești ai acestei țări îți dezvăluie căzăturile pe care noi le numim păduri și codri seculari. Pământul care de bine de rău le ține e clisos, fărâmicios, iar pietrele sunt pur și simplu *apoase*.

Există, așadar, și o matrice stilistică a „alunecării de teren”, a cărei ilustrare sublimă o regăsim în cel mai profund – dacă nu cumva e singurul – poem filosofic al românilor, *Viiața lumii*. Intenția declarată de Miron Costin în *Predoslovie. Voroavă la cetitoriu* este aceea de a construi un poem *inaugural* în două sensuri: unul referitor la începuturile poeziei indigene, „să să vază că poate și în limba noastră a fi acest feliu de scrisoare ce să chiamă stihuri”, celălalt, mult mai adânc, privitor la început ca temei, origine, principiu, *Viiața lumii* fiind inclusă de autorul ei în lista poemelor fundamentale ale diferitelor culturi și a scrierilor canonice bisericești: „așa au scris vestit istoric Omir războaele Troadii cu Ahileus, așa Verghilie *începătura* împărăției Râmului și alți fără număr dacăli, într-acesta chip și sfinții învățătorii besericii noastre cum iaste Ioan Damaschin, Cozma, Theofan, Mitrofan, Andrei de la Crift, au scris cântările sfinții biserici, stihirile, canonile, antifoane, cu carile, ca cu niște pietri scumpe și flori neveștenite, au împodobit biserica”. *Intentio auctoris* a acestui text inaugural nu este alta decât: „Cu această pildă scrisu-ț-am și eu această mică carte, a căriia numile îi iaste *Viiața lumii*, arătându-ți pre scurtu cum iaste *lunecoasă* și puțină viiața noastră și *supusă pururea primejdiilor și primenelilor*” (*s.m.*).

Deși de dimensiuni reduse, poemul i-ar fi stârnit cu siguranță invidia lui Heraclit, filosoful devenirii universale. Nu cred să existe vreun text cu o densitate mai mare a imaginilor din registrul schimbării și al transformării. Lumea lui Costin este „hicleană” și „înșălătoare”, în care „trec zilile ca umbra, ca umbra de vară” și în care „cursul al lumii nu să contenește”. „Viiața” este – cât se poate de previzibil – „cum iaste și ața”, „prea supțire și-n scurtă vreme trăitoare” și „cele ce trec nu mai vin, nici să-n-torcu iară”. Două versuri care, dacă i-ar fi fost cunoscute, ar fi constituit tema a cel puțin două semestre ținute de Martin Heidegger: „Fum și umbră

sîntu toate, visuri şi părere. / Ce nu petrece lumea şi *ce nu-i cădere*?" Totul se află în declin, într-o curgere alunecoasă, niciun substrat solid nu susţine ceea ce se petrece pe lume, iar pământul de aici departe de a fi acea *terra firma* este o *terra lubrica*, atât în înţelesul de pământ alunecos şi nestatornic, cât şi în înţelesul figurat de primejdios: „Trec toate *prăvălite* / Lucrurile lumii, şi mai mult cumplite". Nimic nu scapă *neprăvălit*, şi nu există nicio altă statornicie în afară de aceea a continuei căderi: „... Ce hălăduiaşte[72] / *Neprăvălit*, *nestrămutat*? *Ce nu stăruiaşte* / *Spre cădere de tine*? Tu cu vreme toate / *Primeneşti* şi *nimica să stea în veci nu poate*" (*s.m.*).

Nici trecutul, nici prezentul, nici viitorul nu sunt valorizate, dacă e să repunem problema în termenii filosofiei lui Lucian Blaga, ci *trecerea* însăşi a timpului, *curgerea* lui cu neputinţă de stăvilit de cineva sau ceva. Temeiul tuturor lucrurilor este fluid şi în consecinţă netemeinic, este un teren *neconstruibil*, precum nisipul pe care îşi aşază casa nebunul dat ca exemplu de Ecleziast. Pentru că totul curge, nu există de fapt nici trecut, nici prezent, nici viitor, dimensiunile timpului fiind dizolvate de şi în substanţa însăşi a timpului, dacă mai poate fi numită substanţă ceea ce, perisabil în sine fiind, perimează şi corupe totul: „*Nu-i nimica să stea în veci*, *toate trece lumea*, / Toate-s *nestătătoare*, toate-s nişte spume" (*s.m.*). E o durată nedurabilă care dă naştere evanescenţelor, o netrăinicie principială care produce forme de inexistenţă. Lumea nu doar trece şi petrece lucrurile lumii, ci ea însăşi (se) *trece*, deopotrivă agent şi pacient al alterării: „lumea din primenele[73] nu să mai deşteaptă".

Îţi este aproape imposibil să nu cauţi în *Viiaţa lumii* şi termenul opus al *petrecerii*, măcar în versiunea sa negativă. Ceea ce constaţi cu surprindere este că nu există nicio descriere, oricât de precară, a alterităţii, aşa cum găseşti de pildă notele devenirii în poemul parmenidian sau pe acelea ale fiinţei în fragmentele heraclitiene. Costin nu spune nimic despre cum *ar fi* lumea sau despre cum *nu* este ea; el doar observă felul în care ea se arată, în lipsa oricărui raport. În limbaj logic, ceea ce pentru gândirea apuseană este un termen corelativ, aici este tratat drept termen independent. Un dualism paradoxal, demn de o atenţie specială, este totuşi surprins aici, unul în care, în termeni tari, nefiinţa se conjugă cu ea însăşi pentru a

[72] *Hălăduiaşte* = scapă.
[73] *primenele* = transformări, prefaceri.

da cele două principii – omogene, totuşi – ale lumii: „norocul" şi „vremea": *Vremea lumii soţie şi norocul alta*, / El a sui, el *a surpa*, iarăşi gata. (...) El (norocul) sue, el coboară, el viiaţa rumpe, / Cu soţiia sa, vremea, toate le *surpe*". Norocul este înzestrat doar cu mâini şi cu aripi, nu şi cu picioare pentru a nu putea sta niciodată: *„Numai mâini şi aripi, şi picioare n-are / Să nu poată sta într-un loc nici-odonioare*". La rândul ei, vremea „începe ţările, vremea le sfârşaşte / Îndelungate împărăţii vremea primeneşte. / Vremea petrece toate; nici o împărăţie / Să stea în veci nu o lasă, nici-o avuţie / A trăi mult nu poate" (*s.m.*).

Pieirea substanţială a lumii se desparte aşadar în două figuri gemene. De o parte norocul, de cealaltă vremea, falsă dualitate a unui *acelaşi* a cărui natură este *permanenţa schimbării*.

Scapă cumva cerul acestei dizolvări universale? Dacă pământul este *terra lubrica*, ce se întâmplă cu acea parte a lumii care a fost mereu considerată axul ei, partea ei neschimbătoare, zona ei sigură şi fixă, numită cu numele fixităţii înseşi: „firmament" sau „tărie". Ei bine, „ceriul", căruia i-am putea închina gândurile şi rugile noastre, singurul punct de sprijin de care ne-am putea agăţa privirile şi implorările atunci când simţim cum pământul ne fuge de sub picioare, tocmai acest cer „de gândurile noastre bate jocurie". Batjocorirea vine nu doar de jos, din partea lumii („Aşa ne poartă lumea, aşa amăgeşte, / Aşa înşală, *surpă* şi batjocureşte"), cât şi de sus, din înalt, de acolo de unde ar trebui să vină partea gravă, serioasă, centripetală a existenţei noastre.

Nu o fatalitate sublimă apasă pe umerii omului, ci una din registrul minor al subminării: „bătaia de joc". Omul este locul de întâlnire, întretăierea batjocurei terestre şi celeste, a norocului şi a vremii, a oamenilor şi a lui Dumnezeu. Intervalul pe care-l numeşte existenţa umană nu este acela dintre doi termeni extremi, neant şi fiinţă, divin şi infern, ci este mijlocul şi obiectul a două *instanţe şi surse ale deriziunii*. Pământul îşi bate joc, cerul îşi bate joc, între cele două „ia aminte, dară, o, oame, cine eşti pe lume / Ca o *spumă plutitoare*, rămâi fără nume".

Încheiere

Pentru acela care ştie că, vrând-nevrând, te contaminezi de ceea ce urăşti sau dispreţuieşti, că mai devreme sau mai târziu ajungi să împrumuţi

trăsăturile duşmanului tău şi că *îmbrățișarea pugilistică* dintre adversari nu este doar o tehnică de apărare, ci altceva, mult mai profund, un fel de simpatie vegetativă trezită şi menţinută de confruntarea însăşi, actul acuzării va fi însoţit de sentimentul dureros al complicităţii la faptul condamnat. Simplul contact cu un fenomen, cu atât mai mult contactul intelectual pe care-l desemnează înţelegerea, este de natură să impurifice şi să murdărească. Dacă este adevărat că cei ce se aseamănă se adună, nu mai puţin adevărat e că cei ce se ceartă ajung să-şi semene. Şi dacă are vreo îndreptăţire afirmaţia că acolo unde e multă iubire e şi multă ură, nu mai puţină va avea aceea care stabileşte o afinitate, iniţială sau finală, a termenilor incompatibili.

Aşa se face că dezgustul unui om lucid este şi autoreferenţial, un dezgust faţă de propria scârbă, o greaţă care provoacă greaţa. Putoarea este un temei necesar şi suficient pentru întoarcerea nasului şi este o absurditate să cauţi scuze sau aspecte „totuşi” plăcute obiectului repulsiv ori să te străduieşti să aprofundezi cercetarea cauzelor silei, la fel cum absurdă e încercarea de a dovedi prostului că e prost. Cine realizează că trăieşte în mocirlă încearcă să iasă din ea până să se afunde în întregime.

Nu într-altfel îmi explic fenomenul de migraţie masivă a populaţiei româneşti. Pentru un român emigrarea este un proces de *transmigrație*, de reîncarnare într-o formă superioară de existenţă, de depăşire completă a unei condiţii subumane. Iar dacă e să dăm crezare acelei teorii etnogenetice care afirmă descendenţa românilor din colonişti romani, fenomenul actual nu este atât unul de expatriere, cât de *repatriere*: românii se reîntorc de acolo de unde au plecat în urmă cu două mii de ani, exemplificând o anume nostalgie a originilor (gurile rele ar spune că o mare parte dintre ei revin la munca de jos sau în puşcăriile de pe teritoriul fostului Imperiu Roman). La momentul actual, românii se împart ei înşişi în cei *plecați* şi cei *rămași* în ţară, aşa încât nu ar fi tocmai ieşită din comun propunerea de înlocuire a unei vocale din denumirea acesteia, adică să scriem şi să pronunţăm *Rămânia*, ţara celor care rămân. Şi mă întreb dacă a fost vreodată altfel, dacă această ţară a cuprins alţi oameni în afara acelora care din varii motive, mai mult sau mai puţin comprehensibile, printre care nu e de ignorat legarea de pământ (să nu uităm că *rumân* şi *rumânie* desemnau condiţia iobagului), nu puteau pleca, rămânând aici împotriva propriilor dorinţe şi interese. În orice caz, pe parcursul vieţii mele de până acum,

pot să dau mărturie că a fi român a însemnat şi încă înseamnă să răspunzi la alternativa plecării, ca şi cum nu te-ai putea defini altcumva din punct de vedere etnic. Până la Revoluţie plecai în „ţările libere” sau rămâneai sub dictatură, după decembrie 1989 destinaţia s-a schimbat în „ţările civilizate”, căci şi ţara ta devenise peste noapte liberă: erai liber să pleci!

P.S.

După ce am încheiat rândurile de faţă, am căutat pe internet, folosind Google, pagini care conţineau expresia exactă „mocirla românească”. În câteva secunde fuseseră găsite 225 de rezultate. Aşadar sintagma este una adânc înrădăcinată în conştiinţa românească. Viitorii cercetători ai conceptului de mocirlă românească sunt încurajaţi să studieze aceste documente, multe dintre ele deosebit de instructive.

Mai adaug o singură observaţie: în România de azi a rămâne în ţară este privit de către propriii ei cetăţeni ca un fapt *suspect*. E suficient să părăseşti ţara ca să capeţi un certificat de calitate. Nivelul scăzut al educaţiei şi cercetării, al artei, ba chiar al serviciilor este pus pe seama plecării tinerilor capabili, a *creierelor, a talentelor* şi a *meseriașilor* din ţara natală. Se desfăşoară tot felul de proiecte cât se poate de aberante pentru readucerea celor plecaţi în ţară ca să contribuie la propăşirea acesteia; e ca şi cum dacă s-a spart conducta vrei să aduni lichidul pierdut şi să-l bagi înapoi *fără să repari țeava*. Între timp scurgerea de inteligenţă şi de mână de lucru continuă spre disperarea guvernanţilor care oferă salarii cel puţin duble celor plecaţi numai ca să se întoarcă. Orice individ care s-a aciuat la o universitate, oricât de obscură, din Canada sau Statele Unite este cotat mai bine decât un întreg corp profesoral de la o facultate dintr-un centru universitar românesc cu tradiţie. Iar dacă şi scrie la revista campusului universitar respectiv, deja nu mai există dubii în privinţa geniului său. „Scrieţi, băieţi, numai să fie în engleză” pare să fie imperativul zilelor noastre.

Asupra românilor rămaşi în România planează o prezumţie de incompetenţă, dacă nu chiar de vinovăţie. Nu cel care pleacă, ci acela care rămâne este suspect; viţelul cel gras este rezervat fiului care se întoarce, nu aceluia care a stat tot timpul acasă; se plăteşte un *spor de infidelitate*, nu de fidelitate; iar dacă vrei să contezi ca român trebuie să mai dobândeşti o cetăţenie.

Auzim pe toate posturile de televiziune că România suferă de pe urma exodului inteligenţei: şcoala nu mai este ce era pentru că profesorii buni au plecat, *ergo* au rămas cei mai proşti, cei mai incompetenţi; cercetarea e la pământ pentru că tinerii preferă să lucreze la Microsoft şi la alte corporaţii; artiştii şi meseriaşii înzestraţi pleacă şi ei spre alte destinaţii. *Deştepţii pleacă, proştii rămân* – aceasta este pe scurt credinţa multora dintre „liderii de opinie” din zilele noastre, fie că sunt politicieni, jurnalişti, analişti sau *reprezentanţi ai societăţii civile*. Tot repetată, această maximă ajunge să fie asimilată de poporul căruia îi este răcnită în urechi şi care începe să exceleze în comportamentul care este pus pe seama sa pentru că o motivaţie negativă este întotdeauna însoţită de rezultate din ce în ce mai negative.

Un lot de cer

Cerul înstelat deasupra mea, și legea morală în mine.
(Immanuel Kant)

Atâţia oameni care vor să-şi ia pământ, care vor casă pe pământ, care calculează în metri pătraţi de teren, care se laudă cu cât pământ au sau cu cât pământ au avut părinţii ori bunicii lor. Pământ, pământ, şi iar pământ... Echivalentul pământului pentru locatarul unui bloc este... suprafaţa. Cumpărătorul unui apartament este interesat de suprafaţa utilă, de apropierea de pământ (cu cât e mai aproape de nivelul zero, cu atât preţul creşte). Mereu aflăm schimbările de pe piaţa imobiliară şi preţurile terenurilor. Oare asta înseamnă să fii pământean: să converteşti totul în pământ?

Am prieteni, rude, cunoştinţe care locuiesc la casă, pe nimeni nu am auzit vorbind de cer. Şi totuşi acesta este termenul imediat legat de pământ, corelatul acestuia. Cum să nu te ducă gândul, măcar în ordinea asociaţiei libere la cer, cum să nu aminteşti, chiar şi în treacăt, de tată atunci când zici mamă şi de fiu atunci când spui părinte; de foc atunci când zici apă, de sus când spui jos?

Şi totuşi aşa este: în ţara în care trăiesc, oamenii au uitat complet de cer; desprinşi de jugul care le dădea uşurinţă, oamenii s-au împotmolit în glod, înoată în el până la gât, şi pare că le place. Dacă le spui ce privelişte frumoasă au din curtea de a cărei mărime sunt altfel foarte fuduli, dacă le spui cât de mult cer au deasupra capului, stau şi te privesc ca pe un extraterestru. Cer, privelişte?! Să ne uităm mai bine la vie cât de bogată este, să ne uităm la tarlaua de roşii şi castraveţi, sau în lipsă de altele, să privim la deschiderea la stradă cât de amplă este. Stă cineva să se mai întrebe dacă mai e vreun petec de cer vizibil din apartamentul gata să-l cumpere sau cât de mare e spaţiul dintre ochii lui şi zidul proxim, cât de

menajat este spaţiul personal al privirii sale? Priviţi casele noi şi vechi din mărginimile Bucureştiului, ca de altfel din majoritatea aşezărilor româneşti: strânse ciorchine unele într-altele, camuflate, ascunse, acoperite, astupate sunt mai degrabă nişte containere de locuit, nişte rulote – din ce în ce mai multe supraetajate – decât locuinţe în adevăratul sens al cuvântului. Pe vremea lui Ceauşescu balcoanele, ca vai de ele de înguste şi de rudimentare, au fost închise într-o adevărată furie colectivă, rezultatul fiind o colecţie de forme groteşti, printre care aceea a unei parcări supraetajate de autobuze văzută din profil mi-e foarte familiară. De la balcoanele închise la curţile închise nu e decât un pas. Mici cazemate, bordeie de suprafaţă care tind să aibă, ca şi cele clasice, o singură deschizătură, uşa, casele românilor – oricât de multe etaje ar număra – sunt nişte cuiburi de cârtiţă, oarbe ca şi locatarii lor. Şanţurile – de scurgere? – care se întind de-a lungul străzilor sau uliţelor din satele şi comunele româneşti par adevărate şanţuri de apărare, tranşee menite să descurajeze orice posibilă intenţie intruzivă. Pomii care dublează aceste şanţuri şi care nu depăşesc un stat de om sunt plantaţii de camuflaj, coroana lor alcătuind un fel de gard viu suspendat care împiedică privirea să treacă. Dincolo, evident, gardul propriu-zis, deloc de neglijat, o întăritură în adevăratul sens al cuvântului, care, vopsit sau nevopsit pe dinafară, ascunde întotdeauna o coşcogeamite javră sau o haită întreagă ale cărei lătrături, mârâieli, scheuneli şi alte efecte retorice din limba câinească ar fi suficiente pentru a te face să-ţi doreşti să fii nevăzut ca o fantomă, dacă n-ai şti că şi spectrele sunt adulmecate de nările canine.

Îmi amintesc cât de mirat am fost când am văzut pentru prima oară ceea ce am aflat ulterior că se chema o „fereastră oarbă". O casă impunătoare căsca pe o latură a sa îndreptată spre stradă ceea ce după toate aparenţele era o imensă fereastră zidită sau un perete zidit după modelul unei ferestre. „Ce e asta?", mi-am întrebat părinţii care mi-au dat răspunsul sus-menţionat, fără să mă lămurească dacă a existat vreodată o fereastră acolo sau fusese concepută ca atare. Nu după mult timp am întâlnit şi „uşi oarbe". Cele mai sinistre elemente decorative de acest gen mi se par fără discuţie „somptuoasele" vitralii de piatră sau de beton ce ornează pereţii exteriori ai bisericilor ortodoxe româneşti.

Ca să fie cu adevărat ceea ce trebuie să fie, o casă nu trebuie să ocupe mai mult de o treime din suprafaţa totală. În loc de asta, la noi se întâmplă ca o casă să ocupe aproape tot spaţiul disponibil, iar dacă a mai rămas ceva liber, acesta va fi imediat umplut cu diferite acareturi. Aşa se

face că, de îndată ce intri în curtea unui român, te izbeşte aspectul ei de buncăr sau de seră; dacă ar putea, ar pune şi curţii acoperiş, cum nu poate, a găsit o soluţie vegetală dorinţei lui de strângere îndesine, cu bolta de viţă-de-vie. Aşa că nu e de mirare ca în miezul unei zile însorite să nimereşti direct într-un spaţiu umed, întunecos, în care stăpân de drept este Riga Crypto, regele-ciupearcă.

În Statele Unite, fiecare curte este dotată cu cel puţin două spaţii de privit cerul: veranda, nelipsită, şi curtea din spate unde mereu se află o bancă şi o masă. Nu mai punem la socoteală peluza din faţa casei – da, exact aceea pe care, cum vedem în filme, poştaşul aruncă ziarul la prima oră, de unde îl culege stăpânul casei, întinzându-şi oasele, cu o ceaşcă de cafea în mână, laolaltă cu informaţiile meteorologice pentru acea zi furnizate de culoarea cerului şi de strălucirea soarelui. În Grecia, casele sunt construite parcă doar pentru a susţine terasele şi balcoanele, atât de largi şi de atent concepute sunt acestea din urmă. La noi, nu doar că nu există niciun spaţiu de privit cerul, dar parcă nutrim o adevărată oroare de deschidere, o agorafobie de proporţii cosmice, total opusă sentimentelor comunicate de ciobănaşul mioritic. Cu cât mai îngrădiţi, mai astupaţi, mai căptuşiţi, cu atât mai bine; preferăm să ne dăm cu capul de tocul uşii decât să lărgim intrarea. Iar „curtea din spate", dacă există, este folosită, nu ca americanul care habar nu are ce să facă cu ea şi cască ochii la stele; noi punem, harnici cum ne ştie o lume întreagă, niscaiva roşioare şi plantăm vreo doi–trei butuci de viţă-de-vie. Dacă e în oraş însă, curtea nu va fi mai mare de un culoar de intrare în casă şi va acoperi exact distanţa necesară dintre gard şi zidul casei. Americanii au cel puţin trei uşi (cea care dă în verandă, cea care dă în curtea din spate şi, evident, intrarea principală). Noi avem una singură, şi ni se pare prea mult.

Un popor se judecă prin disponibilitatea, dacă nu prin aptitudinea sa, de a privi cerul. Un popor care a uitat sau a fost învăţat să uite de cer trebuie reînvăţat să şi-l amintească. O campanie publică în care să se vorbească de lotul de cer de deasupra noastră, de parcela albastră corespondentă aceleia căreia îi facem fiecare umbră ar fi cât se poate de potrivită. Un om care a uitat că stă sub un cer nu ştie nici cum să păşească pe pământ. Cu atât mai rătăcit va fi un popor care nu mai ştie decât să-şi plece capul chiar şi când vrea să privească în sus. Momentele de dialog tăcut cu cerul ne vor aminti, negreşit, şi de legea morală din noi.

Aerul hrănitor al Greciei

Eram elev într-una din clasele primare când la întrebarea învăţătoarei cu ce se hrăneşte nu ştiu care animal – iepurele să fi fost? – o colegă a răspuns foarte degajat „cu aer”. Toată clasa a râs, învăţătoarea a rămas amuzată şi surprinsă – eleva era una dintre cele foarte bune –, iar întâmplarea cu pricina a trecut imediat într-o antologie a vorbelor ridicole sau mai degrabă rizibile pe care copiii o alcătuiesc spontan, cu un fel de răutate amorală. De câte ori nu mi-a fost dat să o aud după aceea povestită şi repovestită între noi, cei care o ştiam deja, ba deseori trântită chiar în faţa fetiţei care a dat neaşteptatul răspuns: „iepurele se hrăneşte cu aer, iepurele se hrăneşte cu aer”, după care urmau două–trei hohote cristalin-batjocoritoare şi o ieşire triumfală din cadrul în care biata fată rămânea tăcută, făcându-şi ordine printre caiete şi în ghiozdan.

Ei bine, simt astăzi nevoia să fac o reparaţie morală acelei fetiţe pe nedrept ridiculizate: există locuri în care oamenii înşişi pot trăi cu aer, e drept că nu ştiu nimic despre iepuri, dar dacă o fiinţă aşezată în vârful lanţului trofic o poate face, nu văd niciun inconvenient care l-ar opri pe „drăgălaşul” animal, obişnuit oricum cu o dietă cu mult mai redusă.

Un asemenea loc este – o verific pentru a patra oară – Grecia. De îndată ce ajungi aici, o parte importantă a bazei piramidei trebuinţelor dispare, lăsându-te să levitezi cu restul trupului şi spiritului deasupra unui pământ omis parcă de pe harta pe care Dumnezeu şi-a însemnat cu litere mari blestemul Său: „să te hrăneşti cu sudoarea frunţii tale”. Ştiam că grecii mănâncă puţin şi în special seara, iar ghidurile turistice sunt unanime în a pune acest fapt pe seama căldurii, lăsând cititorul să se descurce singur cu întrebarea de ce căldurile năprasnice din Bucureşti sau de aiurea nu-l scutesc de o foame la fel de copleşitoare ca şi ele. Probabil că cititorii şi-l

aduc aminte pe Alexis Zorba, cel care îl converteşte la religia bucuriilor lumeşti pe acela care pornise în căutarea unei mântuiri „budiste”. Ei bine, în privinţa mâncării Zorba nu prea se distinge de un ascet. Te uimeşte cât de puţin mănâncă acest „iubitor de plăceri”: o ceapă, o bucată de brânză, câteva măsline, dar şi mai uimit rămâi să vezi cum Kazantzakis nu găseşte nimic de mirare aici. Cum să nu ţi-l aduci aminte cu această ocazie şi pe Socrate, un Zorba al filosofiei, căruia îi era perfect egal dacă mânca sau nu zile întregi?! Şi cum să nu-i evoci în această istorie a gastrosofiei pe filosofii stoici care priveau omul ca pe o parte organică a totului, aşadar ca pe unul care are parte de tot, fără efort, embrionar, prin cordonul ombilical care-l leagă de cer?! Ce să mai spunem de hedonism, născut tot pe tărâmul Eladei, pentru care plăcerea nu înseamnă altceva decât cumpătare, măsură, mulţumire cu puţin. Nu datorie, obligaţie morală, poruncă sau imperativ, ci pur şi simplu plăcere.

E greu, dacă nu imposibil, să înţeleagă „fiziologia” spiritului elin acela care nu a simţit măcar o dată în viaţă aerul hrănitor al Greciei. Un aer plin, fructuos, consistent, dulce, pe care îl sorbi cu nările şi care îţi umple sufletul şi suflarea cu mierea lui. Nu cumva acestui aer îi spuneau zeii olimpieni „ambrozie”?!

Poate acesta este şi motivul pentru care bucătăria grecească întruneşte toate condiţiile excelenţei, aşa cum bucătăria românească reuşeşte să le adune pe cele opuse, cu toate laudele de sine pe care ni le aducem. Numai într-un mediu în care mâncatul e facultativ, mâncarea poate şi trebuie să fie atât de gustoasă. Desprinsă de regimul nevoilor primare, hrănirea intră în zona facultăţilor superioare, alături de acelea care dau naştere celorlalte arte faţă de care arta culinară, graţie grecilor, nu rămâne cu nimic mai prejos.

În România, aerul prost, nesănătos şi, evident, nehrănitor este însoţit de o mâncare la fel de proastă, nesănătoasă şi nehrănitoare. Ca să compensăm lipsa calităţii recurgem la hiperventilaţie, respectiv la supraalimentare. În căutarea gustului absent din bucate suntem în stare să ingerăm kilograme de îngrăşământ antropic doar-doar om da peste ceva la fundul strachinei. Şi cu toate că ospătarii români ne umplu farfuriile cu ceea ce de cele mai multe ori pare a fi rezultatul procesului digestiv, ei sunt foarte zgârciţi în „porţionarea” acestuia. Nimic din partea casei, nici măcar un ardei iute, nici măcar un pahar de apă. Iar această austeritate

este, cum altfel, asortată cu o mutră îmbufnată, acră, însă mereu gata să-ţi spună câte ceva de dulce. Între ei şi gardienii cantinei de penitenciar nu este probabil nicio diferenţă. De cealaltă parte, zâmbetul, bunăvoinţa cu care eşti întâmpinat la oricare din tavernele greceşti, alături de nelipsitele bucate şi băuturi din partea casei, locurile confortabile şi generoase de la mese par desprinse dintr-o altă lume şi ar fi cea mai bună glumă dacă le-ai indica drept standarde patronilor de localuri româneşti.

În România anilor '80, o fetiţă credea că iepurii se hrănesc cu aer. Ceilalţi copii au râs, conştienţi doar de faptul că a trăi cu aer era ironia obişnuită a părinţilor lor referitoare la condiţia famelică la care fuseseră aduşi trăitorii din spaţiul acelor timpuri. Nici fetiţa, nici copiii, nici învăţătoarea nu aveau de unde să ştie că există locuri în lume în care până şi aerul e hrănitor, iar ceea ce pare gol este de fapt plin.

Drepturile rromului

Guvernul italian vrea să introducă amprentarea rromilor şi a puradeilor dumnealor. Această intenţie a produs o tulburare intensă în rândul parlamentarilor europeni şi, evident, imediat, în rândul clasei politice din România. Canalul de televiziune „Realitatea" a început chiar o campanie intitulată „Pune-ţi amprenta" în cadrul căreia, într-o înfrăţire fără margini, cum nu s-a prea mai întâlnit de la Revoluţia din 1989, cetăţenii României şi-au dat mâna pentru a le fi amprentată într-un act de solidaritate cu fraţii ţigani urgisiţi de urmaşii lui Mussolini. Printre cetăţenii de bine l-am văzut pe însuşi ministrul de interne muindu-şi policarul în cerneală.

Toată această tevatură mi se pare de o făţărnicie infinită. Românii dispuşi astăzi să-şi exhibe unicitatea în versiunea ei digitală doar pentru a demonstra că sunt alături de fraţii lor rromi sunt unii şi aceiaşi cu cei pentru care cea mai mare jignire care li se poate aduce este să fie făcuţi „ţigani". Aceiaşi care n-ar cumpăra niciodată o casă pe o stradă în care locuieşte o singură familie de rromi. Ştie cineva exact cu cât scad preţurile unei case situate în – *horribile dictu* – „ţigănie"?! Ce să mai spunem de epitete precum „ţigăneală", „ţigănos", „ţigănesc"; de expresii precum „te îneci ca ţiganul la mal", „te muţi ca ţiganul cu cortul", peiorative toate, toate aflate în DEX-ul ai cărui autori n-au simţit nicio rezervă în a trece printre sinonimele substantivului „ţigan" substantivele „cioară", respectiv „cioroi". (Nu cred să existe vreun dicţionar britanic sau american în care articolul referitor la afro-americani să indice drept sinonime termeni precum „ciori", „cioroi", „cioropine" sau invers; în acelaşi DEX, dacă vom căuta vreunul din aceşti trei termeni vom găsi, invariabil, „ţigan, rrom".) Opera literară a lui Ion Budai-Deleanu, *Ţiganiada*, pusă la loc de cinste în vitrina culturii române, studiată de generaţii întregi de elevi, dă numele unei viziuni

asupra etniei rrome şi a obiceiurilor acesteia, adânc înrădăcinată în mintea românilor.

Într-adevăr eficientă ar fi fost o campanie de solidarizare cu ţiganii în care românii, parlamentari, miniştri sau simpli cetăţeni, în loc de a-şi imprima pe o hârtie degetul gros care de aici înainte ar trebui numit al ipocriziei, ar fi ieşit – simbolic – la cerşit cu plozii de gât, ar fi spălat desculţi parbrizele la intersecţie sau ar fi acceptat să trăiască măcar o zi în condiţii de şatră. Şi mai eficientă ar fi campania în care miniştrii şi parlamentarii (dar şi jurnaliştii) cărora li se rupe astăzi inima de violentarea buricului degetului gros al rromilor, mai ales dacă e vorba de falanga unui rrom minor, n-ar exclude din start când vine vorba de şcolarizarea fiilor şi fiicelor lor şcolile din Ferentari sau din Rahova pentru a se lupta pentru un loc la „Jean Monet”.

Din nefericire, mult trâmbiţata „corectitudine politică” ascunde de multe ori o sumedenie de erori politice, dacă nu chiar greşeli morale. Una dintre acestea este închiderea ambilor ochi la diferenţele etnice. Până acum ştiam, pentru că aşa era corect politic, că italienii şi alte naţii au probleme cu românii. Astăzi aflăm că de fapt „românii” sunt de fapt rromii, o spun pe şleau guvernanţii „Cizmei”. Într-un sens problema se restrânge, într-altul se lărgeşte. Se restrânge pentru că nu mai priveşte toată populaţia României, se lărgeşte pentru că rromii nu sunt doar români. Dar, mai ales, problema devine mult mai acută decât până acum. Tocmai de această acutizare, de această circumscriere clară, de această punere a degetului pe rană ne era şi ne este frică. Tocmai de aceea avem nevoie de false solidarizări şi suntem dispuşi să ne dăm fraţi cu ţiganii (noi care ne creştem copiii speriindu-i că-i fură ţiganii); sub amprentele pe care ni le punem hotărâţi vrem să dispară transparenţa ferestrei prin care ne obligă italienii să privim şi prin care putem vedea sutele de mii de ţigani analfabeţi, marginalizaţi şi excluşi, trăind în zona-tampon dintre animalitate şi umanitate, obligaţi să fure sau să cerşească pentru a supravieţui, autentici paria ai Europei. Preferăm să spunem „un român a ucis”, „un român şi-a violat fiica”, „o româncă de 11 ani a rămas însărcinată” pentru a fi „corecţi” din punct de vedere politic, dar mai ales pentru a fi scutiţi de a corecta ceva din realitatea politică în care trăim. Se pare că e corect politic şi de *bon ton* să ventilezi în societate un sofism de genul acesta: „unii ţigani comit infracţiuni, nu toţi, aşa cum unii români sunt delincvenţi, nu toţi”. Sofismul constă aici

în identificarea unui cuantor logic cu un procent sociologic. În logică într-adevăr nu este nicio diferenţă între 99% şi 1%, dacă nu sunt toţi, sunt unii. Dar ceea ce este valabil din punct de vedere logic, nu este şi din punct de vedere sociologic. Dacă în logică nu contează aceste diferenţe, în sociologie ele sunt cele mai relevante. Aşadar, este foarte important să ştim cât de mult se extinde acel „unii” pentru simplul fapt că nu trăim într-o lume a conceptelor, ci într-una cât se poate de concretă. Iar dacă „unii”, anumiţi şi nu abstracţi, comit infracţiuni într-un procentaj mult mai ridicat decât alţii, înseamnă că există probleme cu acei unii – probleme care nu provin din sângele lor sau din culoarea pielii lor cum îşi imaginează rasiştii, ci din felul în care sunt trataţi de către societatea în care trăiesc. Formula comportamentului, ne spun psihologii behaviorişti, este dată de ecuaţia stimul–răspuns. Ei bine, tocmai pentru că nu vrem în mod real să îndepărtăm nimic din felul în care sunt trataţi astăzi rromii, ocultăm diferenţele etnice atunci când vine vorba de rezultatele produse de acest tratament, ne punem mâna la ochi şi scandăm pe fondul *Odei Bucuriei* „suntem cu toţii oameni”. Adevăraţii rasişti sunt chiar adepţii fanatici ai „corectitudinii politice”.

Nu discut aici dacă măsura amprentării este bună sau rea. Ştiu doar că această măsură este gestul, exasperat, care atrage atenţia într-un mod cât se poate de clar în privinţa infracţionalităţii sporite în rândul etniei rrome. În locul scandalizării şi isterizării ar trebui să reflectăm asupra modului în care putem îndepărta cauzele care au dus aici: neintegrarea reală a rromilor în societate, rasismul cu îndelungată tradiţie în România, rasism omniprezent, vulgar, domestic, fiziologic, mai periculos chiar decât cel conceptualizat ideologic.

Şi mai ştiu ceva. Ştiu că făţărnicia este sora bună a laşităţii. Ştiu că atunci când, acum câţiva ani buni, Unchiul Sam în demenţa lui paranoidă a introdus o măsură cu mult mai aberantă decât aceasta, anume amprentarea tuturor persoanelor trecute de 14 ani *la fiecare intrare şi ieşire* a acestora pe şi de pe tărâmul libertăţii pe care-l patronează (amprenta fiind necesară chiar şi pe formularul de cerere a vizei, cerere care poate fi respinsă) nimeni n-a cârâit: politicienii valahi au plecat capul ori s-au uitat în altă parte, europarlamentarii au înghiţit în sec, „Realitatea TV” s-a mulţumit să transmită noile reguli introduse de guvernul american. Pe fondul acestei tăceri unanime tronează astăzi pe pagina Departamentului de Stat

american, fără nicio jenă, la vedere, *condiţiile* de acceptare a călătorilor în Statele Unite, condiţii care încalcă grav drepturile omului, drepturi a căror pavăză aceeaşi federaţie se pretinde a fi.

În limba rromani, drepturile omului s-ar traduce prin drepturile rromului. Ceea ce face acum Italia cu rromii au făcut Statele Unite câţiva ani în urmă, la un nivel cu mult mai grav, cu toţi străinii. Cu toţii suntem pentru guvernanţii americani posibili, ba chiar foarte probabil infractori, asupra tuturor planează o mare suspiciune, o prezumţie de vinovăţie. America ştie încă o dată cum să salveze şi cum să ne înveţe democraţia: ceea ce pentru Italia sunt rromii, pentru ea sunt toţi noncetăţenii săi. Ca în vremurile şi ţările în care democraţia permitea sclavia, alteritatea se confundă pentru americani cu străinul de cetate, iar omul liber cu cetăţeanul. Numai că făcând asta nimeni nu protestează, nimeni nu se declară ţigan discriminat, miniştrii nu-şi mai înmoaie policele în tuş, ci arătătorul sau chiar mijlociul în propria salivă, mai mult sau mai puţin amară, toată lumea zâmbeşte şi pe fruntea tuturor scrie U.S.A. Dacă a încălca drepturile unei minorităţi este o crimă fascistă, a încălca drepturile majorităţii oamenilor este doar o condiţie de acceptare, nimic mai mult decât o regulă, o măsură impusă de necesităţile de apărare ale Statelor Unite.

Nu trebuie sa ne mai mire nimic câtă vreme prima lecţie care este predată – şi nu doar la şcoala politicienilor – se intitulează: „În faţa cui să dăm din coadă şi în faţa cui să mârâim".

BACUL lui Charon

Charon transportă sufletele morţilor de pe tărâmul viilor pe acela al morţilor folosindu-se de diferite tipuri de ambarcaţiuni, funcţie de mentalitatea poporului pe care îl deserveşte: barcă, luntre, arcă. În România, ambarcaţiunea de care se foloseşte Charon se numeşte BAC. Cu BAC-ul se transferă adolescenţii vii în lumea morţilor maturi. Cu BAC-ul trec anual sutele de mii de tineri din România râul tristeţii, Acheron, râul ce desparte viaţa adevărată de o viaţă a umbrelor, lipsite de vlagă şi de amintiri, nevoite să bea sângele altora pentru a-şi recăpăta câte puţin din vechea simţire.

Ei bine, ca să treci (cu) bacul trebuie să plăteşti. Charon cere obolul pentru osteneala sa. Altfel, cel care nu plăteşte riscă să nu treacă, iar cel care nu trece rămâne să bântuie într-o condiţie ambiguă, nici mort, nici viu, nici cal, nici măgar, zonele intermediare ale fiinţei.

Zilele trecute, profesorul de limba română G. Rădulescu sesiza Inspectoratul Şcolar din Bucureşti asupra faptului că un lot de câteva zeci de lucrări la proba scrisă arătau ca trase la xerox. Măsura luată de inspectorat a fost retragerea profesorului care a sesizat această probă materială a fraudei comise din comisia de examinare, invocându-se motivul că „refuză" corectarea lucrărilor respective.

Anul trecut, în calitate de profesor-corector la disciplinele „Filosofie" şi „Psihologie" m-am aflat în aceeaşi situaţie în două rânduri: o dată la examenul din vară, a doua oară la sesiunea din toamnă. Cea mai gravă situaţie am întâlnit-o la ultima sesiune de bacalaureat unde, în proporţie de peste 90%, tezele aveau un conţinut identic. L-am informat pe preşedintele comisiei de bacalaureat, un octogenar universitar (predase la viaţa lui, îşi amintea nostalgic, ateismul ştiinţific, iar acum se reprofilase pe ştiinţe politice)

care, după ce l-am rugat să întocmească un proces-verbal în care să se consemneze situația reclamată, s-a înălbit literalmente la față, spunând textual și repetând cu obstinație că „în comisia lui nu există nicio problemă". Am luat legătura telefonic cu inspectoratul școlar unde se știa foarte bine că există asemenea probleme, foarte mulți profesori le sesizaseră, dar nu se putea face nimic pe logica „hoțul neprins e negustor cinstit". Mie nu îmi rămânea nimic altceva decât să depun o reclamație în nume personal la registratura inspectoratului, să solicit retragerea din comisie și să vină altcineva să corecteze respectivele lucrări. Iar pe viitor să nu mă mai înscriu la corectură. Tonul inspectoarei de specialitate era mai degrabă mirat și amuzat de naivitatea mea și a celorlalți profesori care nu se obișnuiseră cu practicile curente din cadrul bacalaureatului.

Soluția propusă de inspectorat, care se pare că este modalitatea standard de răspuns în asemenea situații, este deopotrivă absurdă și ridicolă. E ca și cum dacă ai sesiza Poliția că ai fost furat sau atacat într-o anumită zonă, ți s-ar da, ție păgubitului, interdicție de intrare în zona respectivă. În plus, așa-zisa lipsă de probe este o găselniță ordinară a forurilor de îndrumare și control menită să le justifice lipsa de reacție, și la umbra palmei puse peste ochi, să se poată continua acest examen în esența sa falimentar. Lucrările copiate reprezintă în sens propriu probe materiale ale unui flagrant delict întrucât este în mod evident imposibil ca toți elevii examinați să gândească și să scrie cu punct și virgulă la fel. Apoi, pe colțul sigilat se află toate datele care pot conduce la identificarea profesorilor făptași, deoarece pe lângă numele elevului și numărul centrului de examinare, sunt trecute sub semnătura lor numele profesorilor-supraveghetori.

O întrebare firească în acest context pe care orice om de bun-simț o poate pune este următoarea: de ce nu poate profesorul-corector să penalizeze direct lucrările copiate? Să acceptăm că nu poate să-l pice pe elevul care a copiat, dar poate cel puțin să-l sancționeze drastic dându-i nota de trecere, cinci, așa încât dacă copiază la toate materiile, deși trece la fiecare în parte, nu va reuși să promoveze examenul de bacalaureat, dat fiind că media de promovare este șase. Profesorul ar trebui să aibă mână liberă în sensul acesta, și-ar spune omul de bun-simț privind la acest bâlci educațional românesc anual. Ei bine, răspunsul la această întrebare ne va duce spre deslușirea în ceață a figurii adevăratului Charon, dincolo de mărunții lui slujbași: profesorii-supraveghetori care iau banii împăturiți

într-un ziar, profesorii din comisia de bacalaureat, în principal președinții de comisie, cei pentru care se creează în fiecare an, din buzunarele elevilor, așa-zisul fond de protocol, interzis formal de minister.

Ei bine, profesorii-corectori nu doar că nu pot sancționa elevii respectivi, dar sunt și constrânși să le dea note mari și foarte mari de obligația contractuală de a respecta baremul de corectare, barem după al cărui calapod sunt construite „rezolvările" subiectelor date, rezolvări aflate în „ghidurile de pregătire pentru bacalaureat" și copiate *mot à mot* de elevii în cauză. A doua întrebare, firească și ea, este de unde se știu baremele de corectare înainte de examenul propriu-zis, când baremul trebuie să fie adus la cunoștință abia după susținerea examenului, a-l divulga înainte fiind cu totul interzis. Păi, dacă ne uităm la autorii ghidurilor de pregătire, nu vom fi foarte mirați să găsim ca autori, coautori, colaboratori tocmai acele persoane din cadrul Ministerului Educației sau din cadrul departamentelor subordonate acestuia care se ocupă cu redactarea subiectelor de bacalaureat și a baremelor de corectare. Adică după ce ridică salarii frumușele de la comisiile, comitetele și comițiile nenumărate în cadrul cărora lucrează, nu le strică rotunjirea frumușică a veniturilor de pe urma publicării „rezolvării" subiectelor și deci, implicit, a divulgării baremelor de corectură, adică a ceea ce ar trebui să constituie un secret de serviciu. (La sursele oficiale de venit se adaugă pentru aceleași cadre de nădejde și manualele pe care de asemenea le publică, deși se află într-un conflict de interese, manualele respective fiind achiziționate de Ministerul Educației și Cercetării în cadrul cărora lucrează.)

În aceste bareme originalitatea și creativitatea elevului sunt notate cu nici mai mult nici mai puțin decât un punct. Atât i se dă voie profesorului-corector să scadă din punctajul total în condițiile în care la nivelul gargarei oficiale de care sunt pline consfătuirile metodice, perfecționările și cursurile de pedagogie se face tam-tam de „încurajarea gândirii critice și a spiritului de inițiativă", „dezvoltarea și încurajarea creativității și originalității", „punerea accentului pe dezvoltarea competențelor și abilităților, și nu pe reproducerea informației", „învățarea prin participare" ș.a.m.d., ș.a.m.d.

Încă două întrebări, la fel de nevinovate: ce s-ar întâmpla presupunând că s-ar declanșa ancheta în cazurile sesizate și s-ar finaliza prin desfacerea contractului de muncă al profesorilor împricinați și anularea

tezelor respective? Ce s-ar întâmpla dacă baremele ar fi strict orientative şi ar respecta valorile pe care domnii inspectori şi doamnele inspectoare le pun pe tapet cu tonul omniscienţei de revizor, amintite mai sus? Răspunsul este unul singur: în scurt timp nimeni nu ar mai cumpăra aşa-numitele „ghiduri de pregătire” care nu sunt de fapt decât – toată lumea o ştie – manuale de copiat, copiuţe tipărite, iar fondurile din anumite buzunare ministeriale ar scădea simţitor. Elevii s-ar apuca să înveţe într-un mod „creator”, să gândească pe cont propriu, să propună interpretări personale ale diferitelor opere literare, şi nu să înveţe comentarii, să înveţe să rezolve probleme de matematică sau de economie, şi nu să înveţe „rezolvările” lor. Dar cine are nevoie de toate acestea? Cine are nevoie de încurajarea speciei inteligente a genului om? Cine are nevoie de oameni vii, întregi, de oameni adevăraţi?! Poate în altă parte, poate la alte popoare, dar nu la noi! România are nevoie de umbre, de spectre, de fantome, de creiere spălate şi de suflete moarte! Charon este mult mai hidos şi mult mai puternic decât ne puteam imagina. El nu e profesoraşul mituit din sălile de examen, nici preşedinţii de comisie, nici măcar autorii ministeriali de manuale de copiat. Aceştia sunt doar slujbașii lui, funcționari mărunți ai infernului în care ne aflăm. Pare să fie o tradiţie, o practică, o mentalitate, un mod de a fi, pur şi simplu o fatalitate. Charon ne pune la dispoziţie în România BAC-ul pentru a intra în lumea întunecată a maturităţii plină de umbre lipsite de vlagă, capabile să reziste nopţilor seculare şi pedepselor veşnice. Succes!

Imperiul româno-bulgar al mârlăniei și al urâtului

După o săptămână petrecută în Grecia, în care lumea a avut pentru mine doar trei elemente: mare, cer şi linişte, a venit vremea să mă reîntorc în ţară, tranzitând, evident, vecina noastră comună, Bulgaria. De îndată ce am părăsit pământul elen, totul s-a schimbat, inclusiv condiţiile meteorologice, ca şi cum graniţele nu ar fi nici pe departe convenţionale, ci într-un sens profund naturale, dacă nu chiar supranaturale. În mai puţin de o jumătate de oră, ca într-o poveste pentru copii, cerul şi-a înlocuit strălucirea cu o muşama de nori şorecii, aerul limpede preschimbându-se într-un soi de clei luminescent. În scurt timp a început să plouă, ploaie care ne-a însoţit, mai mocnit, mai înteţit, tot timpul. Peisajele uman, urban şi rutier nu făceau niciun fel de notă discordantă: şosele cu o singură bandă, cu gropi, asfalt decupat, maşini oprite şi căruţe trase – şi conduse – de măgari, „acropole” bulgăreşti de blocuri proletare mizere, ale căror balcoane erau căptușite cu lenjeria mai mult sau mai puţin intimă de ambele sexe şi de toate vârstele şi mărimile, feţele care expuneau, congelate, toate rictusurile, grimasele, expresiile, încruntăturile şi încreţiturile din cel mai vast muzeu al Amărăciunii. Câte un pâlc de curve răsărea la intersecţii, iar pe drum poliţai rezemaţi într-o rână de maşina instituţiei se plesneau peste pulpe cu „stopul”, urmărind cu o privire prefăcut nepăsătoare, de prădător, când să atace următoarea victimă din cireada de automobile. Şoseaua care ocolea Sofia fusese întreruptă fără avertisment şi fără indicarea traseului alternativ, fapt pentru care am fost nevoit să rătăcesc două ore şi jumătate prin oraş în căutarea unui indicator care să mă scoată din el. În cele din urmă m-am lăsat păgubaş şi, în lipsa

indicatoarelor, m-am lăsat ghidat de indicaţiile unor şoferi. Întunericul care s-a lăsat în cele din urmă peste Bulgaria nu a ascuns, ci i-a pus şi mai tare în lumină sărăcia, mizeria, urâţenia. Înotam într-o beznă adâncă ce opunea o rezistenţă fizică, fâşia îngustă de şosea mărginită de pădure şi de absenţă era o punte fragilă deasupra unui hău în care puteam oricând cădea. Rafalele de ploaie rece din apropierea Plevnei, vălătucii de aburi ce ieşeau din asfalt, întunericul aproape substanţial, bornele kilometrice aiuritoare, conform cărora distanţa faţă de destinaţie creştea pe măsură ce te apropiai de ea constituiau recuzita completă dintr-un „Dracula land" *all inclusive* şi *all natural,* creat de un demiurg rău, să-i spunem, pentru efectul ironic, Agathon. Restaurantele şi benzinăriile au proclamat paritatea euro–leva, iar toaletele nu funcționează în majoritatea cazurilor. Ospătărițele sunt și ele niște blocuri de carne, la fel de compacte, nezâmbitoare şi cenuşii ca şi cele de beton, care nu doar că nu înţeleg niciun cuvânt dintr-o fostă sau actuală *lingua franca*, dar nici măcar limbajul trupului nu-l pricep.

Starea de rău fizic şi psihic care pusese stăpânire pe mine în această traversare în sens invers a purgatoriului bulgăresc îşi avea două feluri de cauze: pe de o parte pentru că veneam din paradisul elenic, pe de altă parte pentru că mă îndreptam spre infernul valah. Poate tocmai de aceea la ducere nu am resimțit-o atât de acut. Mizeria, înapoierea, părăgineala, acompaniate de mârlănia şi grosolănia oamenilor, îmi evocau spațiul familial, acela care nu mi-a devenit niciodată familiar. Deşi se dispreţuiesc reciproc, bulgarii şi românii seamănă mai mult decât ar fi dispus cineva dintre ei să creadă. Gruparea celor două ţări în vederea integrării europene are o valoare de simbol. Să nu uităm că în urmă cu aproximativ o mie de ani a existat un imperiu româno-bulgar, imperiu care a continuat de fapt să existe sub forma imperiului urâtului, precarităţii şi mârlăniei. Nu înţeleg cum Grecia a putut fi pusă în zona „spirituală" a Balcanilor (până şi un autor de talia lui Cioran o plasa aici) când diferenţa dintre bulgaro-români şi greci acoperă diferența dintre civilizație şi sălbăticie, dintre inteligenţă şi instinct, dintre bun-simț şi nesimțire. Dar nu vrem să vedem această diferență, ne punem mâna la ochi şi credem că toţi sunt ca noi.

Ei bine, ce legătură există între climă şi oameni, între peisajul natural şi cel antropic? O veche vorbă spune că omul sfinţeşte locul. O şi mai veche vorbă spune că omul este un microcosm, că el se află într-o conexiune permanentă, ca să folosim limbajul internauţilor de azi, cu

macrocosmul. La fel cum există oameni care atrag fulgere, există și popoare care atrag fulgere şi tunete. Bunicii mei spuneau că revărsarea apelor, ploile, cutremurele sunt urmarea faptelor, mai precis a păcatelor noastre. Cine ştie dacă urâţenia exterioară care ne înconjoară nu este răspunsul la urâţenia noastră lăuntrică? Poată că am semănat, ştiut sau neştiut, vânt din moment ce culegem atât de multă furtună. Nimeni nu mai are timp să reflecteze în aceste zile diluviene asupra acestor lucruri, prea ocupaţi fiind toţi cu îndiguirea, cu ajutorarea sinistraţilor, cu întrecerea electorală din bălţi, cu ascultarea grohăitului patetic al senatorului porcilor la televizor.

Cum să atragă aşezările noastre româno-bulgare de o urâţenie fantastică, locuite de oameni pentru care viaţa şi fierea sunt sinonime, altceva decât un cer plumburiu, apăsător, înnegurat? Norii nu sunt doar produsul evaporării apei, ci şi al evaporării umorilor din oameni. Nu, nu este adevărat că acelaşi soare răsare peste buni şi peste răi. Şi poate că încălzirea globală şi schimbările de mediu din ţările civilizate sunt consecinţa directă a procesului de migraţie.

Nu-mi pot imagina un cer de azur peste blocurile comuniste, nici peste aşezările de amărâţi din satele româno-bulgare. Demolaţi-le, dărâmaţi-le, ştergeţi-le de pe faţa pământului, şi apoi luaţi-o de la capăt. Iar voi încercaţi să fiţi mai buni pentru ca şi cerul să fie bun cu voi. Ca să previi extinderea unui incendiu este nevoie să pui tu însuţi focul acolo unde e necesar. Ar trebui deci să pârjolim tot ce e urât în noi şi în jurul nostru pentru a nu fi cuprinşi cu totul de flăcările mâniei dumnezeieşti. Sau de apele ei. Care flăcări şi care ape nu sunt decât ecoul propriei noastre uri şi al propriei urâţenii.

Vorbe și bărbi

O nouă specie: bărbitorul

Ne apropiem de sfârşitul unei distincţii înainte destul de clară: aceea dintre vorbă şi barbă. Vrem-nu vrem, generaţii întregi au trăit cu conştiinţa implicită sau explicită a unei diferenţe între vorbire şi barbologie. Când cineva, de pildă vreun elev mai puţin conştiincios sau mai puţin talentat era pus să redacteze o compunere sau un comentariu literar şi nu avea ce spune, recurgea în disperare de cauză la „bărbi". „Bărbile" aveau darul de a ascunde figura neştiutoare (sau a neştiinţei) celui în cauză. Câtă vreme erau îndeajuns de bine aşezate, bărbile puteau fi luate ca semne ale înţelepciunii (sau măcar ale predispoziţiei pentru cunoaştere a posesorului), în pofida proverbului latin. De asemenea, bărbile puteau ascunde dezinteresul faţă de un subiect, la fel de bine cum puteau masca lipsa sau amânarea exprimării unui punct de vedere. Într-un cuvânt, când nu aveai nimic de spus, dar erai presat să spui ceva, soluţia optimă era reprezentată de înșirarea bărbilor.

Barba, aşa cum îi arată şi asemănarea fonetică cu „vorba", uzează până la abuz de aparenţe terminologice. Deseori acestea sunt întrerupte de efecte comice involuntare, ca şi cum o barbă falsă ar cădea într-o parte fără ştirea impostorului: distorsionarea sau transcrierea greșită a unui concept specific, a unei sintagme consacrate, a numelui unui autor sau a titlului unei opere. La acestea se adaugă efectele comice reprezentate de explicaţiile întru totul originale, fără nici cea mai mică legătură cu subiectul în cauză furnizate de autorul barbologiei (barbolog). Din aceste întâlniri ale unui fir de nisip de autentică ştiinţă cu scoica unei minţi scufundate

într-un ocean de ignoranţă apar încântătoarele „perle". Putem citi astfel – de pildă în cadrul lucrărilor de bacalaureat la filosofie de unde şi preiau următoarele exemple – „impedimentul categoric" în loc de „imperativul categoric", „debito ergo cogito" în loc de „dubito…", „omul e o chestie gânditoare" în loc de pascaliana „trestie". Cu sau fără perle, bărbile puteau fi întâlnite şi la un nivel mai înalt, în lucrări ştiinţifice, în norma de publicaţii cerută pentru avansarea universitarilor, în articolele cercetătorilor de institut, în manuale, în analele ştiinţifice (locul în care bărbile cresc sălbatic, neîngrijite, încâlcite şi pe care nimeni, nici măcar autorul, nu le mai poate descurca).

Graniţele dintre vorbe şi bărbi sunt pe cale de dispariţie. Apare o specie nouă, aceea a „bărbitorilor", specialişti în „bărbe" sau, dacă preferaţi, în „vărbi". Verbul „a vorbi" s-a transformat pe nesimţite în verbul „a bărbi". Despre ce bărbesc bărbitorii? Despre tot şi despre toate, despre orice şi despre oricine, despre nimic şi despre nimicuri. De la căderea lui Adam până la căderea lui Saddham, de la politică până la fotbal, de la gastronomie până la astronomie totul intră în domeniul lor de competenţă. Nimic nu le scapă, cu condiţia să fie la ordinea zilei, să se fi întâmplat azi sau cel mult ieri, să se producă peste câteva ore sau cel mai târziu mâine. „Bărbirea" presupune o imediată pliere pe subiect, o aprofundare instantanee a temei la prima vedere, o scanare laser a problemei în discuţie. Bărbitorul este un specialist ad-hoc, un expert spontan, un savant pe moment, un *doctor momentaneus*. Dacă hedoniştii trăiau clipa, bărbitorii *gândesc* clipa, în direct, pe fază, pocnind din degete. Iluminaţii de sub reflector produc revelaţii cu aceeaşi viteză cu care plămânii lor produc ventilaţii.

Bărbitorul nu mai poate fi considerat drept un ageamiu, aşa cum era străbunul lui, autor de barbologii, nefiind în acelaşi timp nici un specialist în sensul vechi al cuvântului. El nu ştie nimic despre subiect înainte ca acesta să apară pe prima pagină a ziarelor, pe fluxul de ştiri al agenţiilor de presă sau pe ecranele televizoarelor. Însă de îndată ce a apărut, el devine în mai puţin de cinci minute ultradocumentat, stăpân pe terminologie şi pe ultimele descoperiri în domeniu, putând chiar furniza în premieră absolută detalii şi noutăţi semnificative. Judecăţile lui aproape că nu mai lasă loc altora, atât sunt de vaste, nuanţate, aproape atotcuprinzătoare. Asocierile, figurile de stil folosite, verdictele date sunt atât de nimerite şi de elaborate încât chiar „expertiza" sau „analiza" bărbitorului devin ştiri

sau se lipesc de faptul comentat aşa de tare că nu mai poţi încerca să le desprinzi de pe el fără să-l ştirbeşti, să-l ciunteşti, să-l tai, să-l distrugi.

Bărbitorul (care stă deci şi pentru vorbitor şi pentru gânditor, neputându-se gândire fără vorbire) este un *erudit în expectativă*. Oricând şi privitor la orice el poate avea ceva esenţial de spus. Lumea îl şi ştie ca atare, este solicitat de fiecare dată când o noutate brăzdează cerul plictiselii noastre, fie că e vorba de un O.Z.N. sau de un foc de artificii. Îmi imaginez că toţi bărbitorii zilelor noastre au un număr de urgenţă, format din trei cifre, asemănător serviciilor de urgenţă, la care pot fi contactaţi în orice moment pentru a ne descarcera, reanima, salva din coma în care ne-a adus coliziunea dintre ignoranţa noastră şi insolitul faptului pe care singuri nu-l putem asimila.

Despre un singur lucru bărbitorul nu poate să bărbească: despre tăcere. Tăcerea este duşmanul lui de moarte pentru că dacă s-ar afla că sunt lucruri despre care trebuie să se tacă şi că sunt lucruri care nu pot fi în niciun fel rostite, dacă s-ar afla că înţelegerea înseamnă o îndelungată şi răbdătoare ascultare, adică un exerciţiu pe termen nedefinit al tăcerii, dacă în sfârşit s-ar şti că adevărul este abia tangenţial cu rostirea şi contradictoriu cu răstirea, atunci bărbitorilor nu le-ar mai rămâne decât să trăncănească de unii singuri, gesticulând aprig, colindând străzile şi adresându-se peripatetic atomilor şi vidului – de nedeosebit de oratorii rătăciţi ai marilor oraşe.

Primarul și Moartea

Candidatul la primăria comunei Voineşti (judeţul Iaşi) a murit în ziua alegerilor, dând naştere paradoxurilor logice şi confuziilor juridice: un candidat la Primărie care câştigă alegerile în ziua morţii sale este primar înainte de a muri, deci înainte de a le câştiga, dar când încă este viu, sau după ce se numără voturile, când nemaifiind viu, nu mai poate fi nimic, nici măcar primar. „Dar cum stăm din punct de vedere juridic?”, îl întreba un realizator de talk-show pe un cunoscut politician român: „se repetă alegerile sau se consideră automat învingător candidatul care a pierdut, dat fiind că şi moartea este într-un anumit sens un abandon?”

Răspunsul ni-l dă tot realitatea cu aceeaşi graţie cu care ştie întotdeauna să dizolve în concret problemele care în abstract rămân insolubile, chinuind creierele mărite ale gânditorilor: candidatul respectiv era chiar primarul de Voineşti, primar cu acte în regulă, astfel încât putem da uitării încurcăturile logice. Şi nu de ieri de azi, ci de optsprezece ani, adică de la Revoluţie încoace. Apropo, chiar şi la alegerile de azi a avut cel mai mare număr de voturi, cum le place televiziunilor să spună. E şi firesc să fie aşa, iar acum îl putem declara fără îndoială cel mai bun candidat pe care l-a avut ţara aceasta de vreme ce despre morţi numai de bine, şi niciun alt candidat nu a mai fost în această postură până acum.

Să ne mutăm privirea din nordul ţării, în sud, mai precis în capitala Republicii România, cea cuprinsă de o uşoară stare febril-electorală, şi mai precis în sectorul 5 al acesteia, cel supranumit „al lui Vanghelie”. Pe bună dreptate am putea spune, din moment ce aflăm că a obţinut cel de-al treilea mandat de primar, asta însemnând că la sfârşitul acestuia va fi condus sectorul în cauză nu mai puţin de doisprezece ani. Şi omul e tânăr şi în plină ascensiune, aşa că la următoarele alegeri nu doar că e uşor să

ni-l imaginăm reales a patra oară, ci e foarte probabil să îl vedem învestit ca primar general. Se vor face şaisprezece ani, apoi douăzeci, apoi douăzeci şi patru, şi Vanghelie va fi tot el – primar, preşedinte de partid, cu puţin noroc preşedinte de ţară.

Cât de „mankrutizată" trebuie să fie o populaţie, cât de imbecilizată şi lipsită de imaginaţie, cât de prostită, de flămândă, de îndobitocită să voteze la trei alegeri succesive acelaşi individ semianalfabet, agresiv şi demagog, care nu distinge noţiunea de campanie electorală de noţiunea de mită electorală?! Cât de lipsit de minte trebuie să fii ca să alegi pentru a treia oară un individ care devenise într-o vreme emblema lui „totul e posibil în România şi în politică", devenit celebru în urma flagrantului de prostie organizat în direct de Robert Turcescu cu proba materială a verbului „a fi"?! Cum e posibil să-l votezi în trei rânduri pe cel supranumit „primarul Care – Este"? Cei care credeau că de două ori s-a greşit nu mai au acum nicio îndoială, a treia oară este chiar confirmarea. Asta vrea poporul, *vox populi*...

Cu atât mai mult cu cât de această dată a fost şi o alegere simbolică: poporul din sectorul 5 a avut de ales între primarul Care – Este şi Sebastian Bodu, un tânăr jurist, doctor în Drept, conferenţiar universitar, parlamentar european, fost şef al A.N.A.F. (să nu uităm că în această calitate l-a luat la întrebări pe G. Becali cu un curaj pe care puţini în această nenorocită de ţară se pot lăuda că îl mai au când e vorba de confruntarea cu puternicii zilei.) Sunt convins că portretul alegătorului domnului Vanghelie a căpătat în ultima vreme trăsături mai delicate, obraji mai subţiri şi priviri „intelectuale". Păi, dacă n-a făcut şcoală, i se iartă căci a făcut ţiri şi priviri... şcoli, şi ce dacă s-a mai încurcat la conjugare, a fost întotdeauna amabil cu profesorii, şi ce dacă nu ştie să vorbească, e cel puţin amuzant. Profesorii nu doar că l-au iertat, dar l-au ajutat să treacă examenul alegerilor pentru că sacoşa cu atenţii dată la răstimpuri doamnelor profesoare şi domnilor profesori a făcut în cele din urmă să fie promovat primar „măscăriciul clasei" în dauna celuilalt care, o fi el deştept, ce folos că-i îngâmfat.

Să mă mai mire că o calfă de cizmar cu patru clase, bâlbâit şi pitic a condus timp de douăzeci şi cinci de ani România, dând din mâini, zbierând isteric, absurd şi agramat? Încep să cred că rezultatele alegerilor erau reale, iar douăzeci de ani nici nu mi se mai par atât de mulţi uitându-mă la cât de trainice sunt, în condiţii de libertate, mariajele oamenilor politici

cu fotoliile pe care le ocupă, mariaje care celebrează rând pe rând nunţi de argint, de aur, de diamant.

Noroc că jurământul lor nupţial, ca oricare jurământ nupţial de altfel, prevede o clauză care pentru noi, ceilalţi, este una de salvare: „până ce moartea ne va despărţi!" Noroc că există moartea care îi desparte de fotoliile lor, de funcţiile lor, de interesele lor, de casta lor politică. Noroc că moartea nu poate fi mituită, cumpărată, „şpăguită". Noroc că moartea nu dă scutiri de taxe şi impozite, recalculări şi reeşalonări! Noroc că moartea nu amână procesele, nu prescrie, nu ascultă pledoarii şi nu achită. Noroc că moartea nu rătăceşte niciodată dosarul, nu „uită" niciodată de împricinat, nu e impresionată de putere şi nici de bani! Trăiască, aşadar, Moartea, singurul erou al naţiunii noastre, adevăratul D.N.A., infailibilul C.N.S.A.S., imbatabila Ministră a Justiţiei!

În comuna Voineşti, candidatul la Primărie, primar de optsprezece ani, a murit în chiar ziua alegerilor, la sfârşitul căreia s-a aflat că tot el ar fi urmat să fie primar în cazul în care Parca Atropos nu i-ar fi tăiat firul vieţii, mai gros decât în mod obişnuit, datorită împletirii cu cel al vieţii politice. Două vieţi a tăiat deci nemiloasa Parcă, întrerupând o frumoasă căsnicie care se apropia de aniversarea nunţii de argint. Să nu uităm că, recent, preşedintele Băsescu, care de doisprezece ani se tot giugiuleşte cu politica mioritică, ne-a dat de înţeles că o să ne invite la nunta de diamant. Oare ce are de gând?!

Noroc cu nunta la care cade o stea, la care brazii şi păltinaşii sunt nuntaşii, la care soarele şi luna ţin cununa, preoţii sunt munţii mari, paseri lăutari, păsărele mii, şi stele făclii!

Maidanezul, totemul tribului român

Totemul este una din primele încercări ale omului primitiv de a înţelege şi de a relaţiona cu natura, de multe ori ostilă şi de nestăpânit. Raţionamentul transformării unui animal într-un totem nu este greu de înţeles. Ceea ce te poate omorî, fă-ţi-l prieten sau mai bine rudă, deoarece rudele nu se omoară între ele. Aşadar totemismul este strâns legat de tabu. Spre exemplu, un crocodil poate deveni foarte bine totemul unui trib african din clipa în care acesta, mai mult sau mai puţin accidental, devorează un copil. Pentru un primitiv este pur şi simplu absurd să faci ceea ce ar face un occidental în astfel de cazuri. Cum să omori crocodilul cu pricina? Cum să îi pui garduri sau să faci o rezervaţie? Cum să te pui cu natura? Natura e de neînvins şi, în fond şi la urma urmei, cu toţii îi aparţinem, deci trebuie să nutrim sentimente fraterne pentru toate celelalte lucruri şi fiinţe ale ei. Aşadar, nu există decât o soluţie firească, naturală şi chiar dacă nu e tocmai logică poate fi considerată cu totul ecologică: declarăm crocodilul totem, îl sărbătorim, îi aducem ofrande, îi spunem că îi suntem descendenţi şi îl rugăm să ne lase în pace.

Mă mir că o soluţie atât de simplă nu a vizitat mintea şi sufletul niciunui român, pentru că se ştie că acest popor este mult mai apropiat de natură decât declasaţii apuseni. Poate că din nou ortodoxia ne trage înapoi. Fără ea, am fi putut foarte bine declara totemismul religie de stat, iar maidanezul totem naţional.

Putem spune că o parte din condiţiile totemismului sunt îndeplinite: maidanezul este declarat tabu printr-o lege conform căreia acesta nu poate fi eutanasiat, abandonat, maltratat (lege propusă de un senator conservator, votată de Parlamentul României). Lipsesc, este adevărat, alte câteva, deloc dificile: instaurarea unei sărbători a câinelui (căci canicule

avem destule), o rugă către Câine (căci cinici suntem deja cu toţii), şi, facultativ, consumarea lui ritualică de către Aleşii Neamului.

„Frate Maidanez, i-am putea spune atunci, trăgând şi foloasele acestui totemism, deocamdată unilateral (noi nu avem voie să-l omorâm, dar el, da), suntem carne din carnea ta şi sânge din sângele tău. Legea firii ne opreşte să ne facem rău unul altuia. Te rugăm să nu ne vatămi pe noi şi pe copiii noştri, iar noi te vom venera ca şi până acuma, în veacul veacului."

Sunt aproape convins că după introducerea acestei rugăciuni în practicile neamului meu, cei/cele 30 de muşcaţi/muşcate zilnic din Bucureşti se vor împuţina vizibil.

Stindardul noii religiozităţi a urmaşilor daco-geţilor? Evident, capul de maidanez (urmaşul lupului, urmaş care se dezdomesticeşte şi emancipează, în căutarea originilor) cu gura căscată continuat cu un trup serpentiform prevăzut cu o ieşire: trecerea aerului prin cele două orificii va produce un sunet care va da curaj românilor în bătălii şi îi va înfiora pe duşmani.

Sunt conştient însă de faptul că toate acestea nu reprezintă decât fantasmagorii, nu o soluţie viabilă. Şi asta pentru că ar trebui înfiinţate sute de totemuri: unul pentru urşi (mâncători de gunoaie şi de oameni, şi ei beneficiari ai unui tabu – nimeni nu are voie să-i omoare), unul pentru porcii-mistreţi, unul pentru şobolani, unul pentru gândaci, altul pentru muşte şi ţânţari, unul şi acelaşi pentru păduchi şi pureci. Şi lista rămâne deschisă fără să uităm să menţionăm totemul, poate atoatecuprinzător, al viermelui: căci el simbolizează nu doar rezultatul inacţiunii noastre, dar şi pe din ce în ce mai mulţi dintre noi. Fiţi sinceri: pe câţi dintre compatrioţi îi mai puteţi vedea altfel decât sub incidenţa unui asemenea totem?

Iată cum cele două totemuri, cel al maidanezului şi al viermelui se întâlnesc: puşi să-şi exprime poziţia în legătură cu devorarea unei fetiţe de şase ani de către o haită de câini pe un tăpşan constănţean, doi primari sub autoritatea cărora intra terenul cu pricina declară unul că „e vina părinţilor pentru că el nu şi-ar lăsa copilul să umble teleleu", celălalt că „nu e cu nimic vinovat". Auzindu-i, am rostit spontan: „Ce viermi!"

România turnătoare.
Securitatea ca instanță psihică

Mai întâi vreau să povestesc patru episoade legate de același subiect.

Primul: eram în cancelarie vreo patru–cinci profesori tăifăsuind despre cine ştie ce. La un moment dat simţim lumina rece şi rapidă a unui bliţ venită din spatele nostru. Întoarcem capul intrigaţi şi vedem cum o colegă profesoară trecută binişor de a doua tinereţe, cu chipul lăţit într-un zâmbet tâmp, ne priveşte şi, fără să spună nimic, părăseşte încăperea. Rămânem cu figurile interogative şi murmurăm un protest moale. Nu trec două minute că persoana în cauză revine, ocupă o poziţie de paparazzi retardat, focalizează pe profesoara de matematică şi *pac*! se aude declicul aparatului în timp ce suntem înecaţi în albul electric al bliţului. De data aceasta nervii care pluteau în aer s-au adunat şi au răbufnit în cea care fusese victima principală a acestui viol imagistic, anume colega de matematică care îi atrage atenţia asupra faptului că nu e de acord să fie fotografiată, mai ales pe nepusă masă şi o roagă să şteargă poza rezultată. Doamna pasionată de instantanee este surprinsă, molfăie nişte scuze şi acceptă să şteargă din memoria camerei imaginea cu pricina, spunând textual: „a, nu e nicio supărare", ca şi cum cea care ar fi putut să fie supărată ar fi fost tocmai dumneaei.

Al doilea: un amic, student la una din facultăţile bucureştene, vede cum în cadrul unui seminar o colegă înregistrează pe un MP3 ceea ce se discută acolo. Amicul meu îi spune că nu e de acord să fie înregistrat, la care vine şi replica domniţei şi se face auzită cu fermitate: suntem într-un spaţiu public deci tot ce spui este public şi poate fi înregistrat.

Al treilea episod: la începutul anului şcolar un profesor primeşte dirigenţia la clasa a cincea. După primele ore, este aşteptat pe hol de una din elevele sale care îi propune să îi dea în scris tot ce se întâmplă în clasă, tot ce se discută ş.a.m.d. Profesorul respinge propunerea înfiorat de cruditatea micuţei informatoare – la propriu şi la figurat. Inocenta delatoare este intrigată de acest refuz şi îşi ocupă jignită locul în bancă.

Al patrulea: sunt la catedră, trec notele de la nişte lucrări în catalog şi simt o luminiţă poposindu-mi pe frunte. Ridic ochii şi văd obiectivul unei camere foto încorporate într-un telefon mobil performant sumeţit spre mine. Îl apostrofez pe elevul respectiv (aflat în primul an de liceu), îi spun că dacă nu înţelege el însuşi de ce nu e bine să facă lucrul acesta, poate înţelege măcar că regulamentul interzice asemenea practici. Elevii par să asculte, fără să priceapă. Până la urmă e doar o poză, nu?

Să mai spun că liceul la care îmi exercit meseria de profesor este împânzit de camere de luat vederi la fel ca un penitenciar de maximă siguranţă (şi n-am să mai insist asupra faptului că aceste camere au fost achiziţionate şi montate fără acordul consiliului profesoral, al părinţilor sau al elevilor, din simpla voinţă a unui singur om; nu mai insist cât de scump este un asemenea sistem de supraveghere, că nu se ştie nimic de licitaţii, oferte, obligatorii prin lege)? Să mai spun că pluteşte o suspiciune a tuturor împotriva tuturor, că nimeni nu are încredere în nimeni, că fiecare se simte pândit, supravegheat, turnat? Să mai spun că se perpetuează o tradiţie a elevilor turnători care toarnă orice şi pe oricine – de la colegii lor (cum se îmbracă, ce afaceri amoroase au) până la profesorii lor?

În aceeaşi ordine de idei trebuie spus că prin lege au fost înfiinţate aşa-numitele cabinete psihopedagogice. Sub aspectul acestei inocente denumiri se ascunde o realitate ce pare desprinsă dintr-un univers orwellian. Fiecare şcoală este obligată să aibă acest cabinet şi un psiholog şcolar care să se ocupe de problemele elevilor şi eventual ale profesorilor. Iniţial, nimeni nu băga în seamă acest cabinet, în timp însă i s-a făcut suficientă reclamă încât elevii au început să vină unul câte unul la cabinet în aşa fel încât acum este nevoie de programare. Ei bine, de la clasele primare până la cele terminale, elevii se duc şi spun tot, încurajaţi de psihologul şcolar. Tot ce le trece prin cap, vrute şi nevrute, cam tot ceea ce poate cuprinde – şi poate foarte multe – o memorie lipsită de discernământ. Altfel spus – ce-au spus mama, tata, profesorii, colegii, ce au visat ei înşişi, ce vor, ce

își doresc de Moș Crăciun, ce-i sperie cel mai tare. Adăugați la aceasta că tot ceea ce spune elevul respectiv nu zboară, ci rămâne într-un dosărel care este arhivat, astfel încât tot ce ai spus la o vârstă fragedă te poate urmări întreaga viață. Dar nu numai pe tine, ci o întreagă armată de cunoscuți. În același timp, ca în cazul dosarelor de la C.N.S.A.S., poți avea atât dosar de urmărit, cât și de urmăritor, așa încât totul se complică într-un labirint al informațiilor despre toți și despre toate. Imaginați-vă că ar fi posibil ca la 30, 40 de ani cineva sau mai mulți să știe gândurile și sentimentele dumneavoastră intime exprimate la 8, 10 sau 14 ani. Nu vă sperie gândul față de o asemenea posibilitate ce începe să bată tot mai mult înspre probabilitate? Știți cum ajunge să cedeze personajul principal din *1984*, deși rezistase până atunci eroic și este de acord să trădeze tot ce iubea mai mult? Ultima „procedură" la care este supus, cea mai teribilă dintre toate constă în a fi confruntat cu punerea în scenă a coșmarului său cel mai înfiorător, al spaimei sale celei mai mari (devorarea feței de către șobolani). Ei bine, de acum înainte astfel de „informații psihologice" nu fac obiectul unor investigații speciale, ci ele sunt culese și depozitate cu ușurința cu care culegi datele personale ale elevilor pentru a le trece la spatele catalogului. Propriu-zis nu există nicio altă finalitate, întrucât așa-numita consiliere psihologică nu este terapeutică, iar informațiile culese nu servesc la rezolvarea unei probleme reale pe care cel care le furnizează ar avea-o. Cum era de așteptat, psihologia devine și în România arma unei autorități însetate de control și lipsite de scrupule.

Pe aceeași linie a psiholegislației, s-a impus prin niște ordine abuzive care încalcă drepturile fundamentale ale omului, testarea psihologică anuală a profesorilor. Întrebări care sunt pur și simplu intruzive și ofensatoare, care calcă în picioare dreptul ființei umane la respect și care se termină într-un stil de stat polițienesc cu o declarație că ai completat cu sinceritate și în condiții optime testul respectiv. Cei care au conceput testul respectiv nici măcar nu au fost avertizați de ridicolul acestei pretenții: cum să declari pe proprie răspundere că nu ești iresponsabil? Atunci la ce bun testul însuși? Pe de altă parte cum să fiu obligat să răspund la întrebări care țin de intimitatea mea absolută, de spațiul meu personal pe care nimeni niciodată nu are dreptul să-l încalce, întrebări de genul: cât de des beți un pahar de vin? cât de des faceți pipi? ați fost trist în ultima vreme? ș.a.m.d. Cum să fiu obligat să răspund la asemenea întrebări când ar trebui să stea în dreptul meu să refuz însăși adresarea unor asemenea întrebări?!

Într-o discuție mai veche cu un prieten mai în vârstă am auzit această aserțiune deosebit de profundă: avem noroc că suntem anonimi, că beneficiem într-un mod obișnuit de ceea ce alții, oficialități și notabilități, sunt nevoite să solicite în mod expres – *umbra* anonimatului. Ei bine, se pare că această umbră a anonimatului începe din ce în ce mai mult să se diminueze, pentru a ne lăsa descoperiți în bătaia unui reflector neobișnuit, fără niciun fel de asemănare cu acela clasic care, cum mai putem vedea în filmele mai vechi, mătura noaptea curtea unei închisori, printre ale cărui fascicule te puteai totuși strecura ocrotit de întuneric, sau, în cazul nefericit, știai cel puțin când ai fost prins în bătaia lui. Reflectorul din zilele noastre este unul lipsit de inconvenientul luminii puternice – vizibile și deci evitabile; lumina, atunci când se mai folosește de ea, se reduce la un licăr sau la un flash; dar de multe ori lipsește de tot, înlocuită de infraroșu, când nu de cuvinte, rapoarte, teste psihologice, informații „profesionale". O lumină paradoxală care, cu cât este mai invizibilă, cu atât te face mai vizibil. Trăim înlăuntrul unui gigantic tomograf, psihograf, suntem conectați la tot felul de poligrafe, iar biosfera a fost înlocuită de bitosferă. Din dosul fiecărui ecran pare să privească cineva, telefoanele par să fie ascultate chiar și atunci când nu vorbești cu nimeni, iar Securitatea pare să se fi transformat dintr-o instituție într-o instanță sau facultate psihică. Noile generații se nasc cu gena turnătoriei încât parcă termenul nici nu li se mai potrivește, cel puțin în accepțiunea clasică. Ei toarnă din instinct, din natură, nu în urma unui angajament sau a unei sume de bani. Ei nu realizează că este urât sau nedemn să „ciripești", pentru ei a le interzice sau a-i apostrofa pentru „datul cu ciocul" e ca și cum le-ai îngrădi sau i-ai apostrofa pentru manifestarea unui talent, dacă nu chiar a unei trebuințe primare.

Cu toate acestea, a spune că te simți urmărit presupune riscul de a fi declarat paranoic și inapt pentru învățământ. Aceasta în condițiile unei totale libertăți de expresie!

Republica Zoocrată Română

Un urs a sfâșiat un om care se plimba într-un parc. Un urs a atacat un turist german care dormea într-un cort. Un urs a intrat într-un pub din centrul Brașovului. Un urs a intrat într-o gospodărie. Un urs a pătruns în casa unor oameni. Urșii coboară și mănâncă din gunoaie în Sinaia. Un urs a fost văzut mergând pe o șosea din Predeal. Un urs a ucis o femeie din Statele Unite aflată în vacanță în România.

Un câine a mușcat mortal un japonez care avea afaceri în București. O haită de câini a devorat o fetiță la marginea Constanței. Un băiețel din Galați a ajuns în stare gravă la spital după ce a fost sfârtecat de câini. Un câine a mușcat o profesoară de desen căreia i-a smuls un deget. Un copil din Ploiești a fost sfâșiat de câini. O fată de cinci ani din Alba a fost mușcată de cinci câini. 80 de bucureșteni ajung zilnic la spital din cauza mușcăturilor de câine.

Locuitorilor din România le-a devenit foarte familiar acest gen de știri. Nu mai miră pe nimeni faptul că Moș Martin, personajul simpatic din poveștile pentru copii, s-a transformat într-o bestie care lovește la răstimpuri cerându-și prinosul de carne și sânge de om. Cel mai mincinos animal s-a dat fără nicio reținere în vileag: „*mor, mor*" însemna de fapt „vă omor".

Până mai ieri cel mai bun prieten al omului, câinele a suferit și el o mutație genetică. Simplu spus, s-a sălbăticit, a devenit un fel de câine dingo care nu doar că bântuie terenurile nelocuite, dar își dispută de cele mai multe ori teritoriul cu foștii stăpâni. Patrupedele au pătruns în școli, în spitale, în grădinițe, circulă de unele singure cu RATB-ul; le vezi la intrarea într-un cinematograf și deseori ies și de sub câte un scaun căscând prelung și întinzându-și oasele cu fundul în sus și botul sprijinit pe podea; sunt stăpânele absolute ale parcurilor; încurajate de locatarii ghetourilor ceaușiste

să le păzească intrările, candidele reprezentante ale speciei canine dezvoltă o agresivitate nouă: nimeni nu trebuie să se apropie de intrarea blocului apărat de haită și cum distanțele sunt resimțite altfel de câini decât de oameni, ca să nu mai vorbim de înghesuiala ulițelor (mai mult sau mai puțin) asfaltate ale lui Bucur, cei din urmă trebuie să bată în retragere și să aleagă o altă cale de acces spre locul de destinație. Retragerea trebuie să se facă discret, fără să întorci dintr-odată spatele pentru că – spre deosebire de legile clasice ale războiului uman – câinii nu au niciun fel de milă față de cei care fug, ba dimpotrivă, cu cât mai slab te arăți, cu atât mai rea îți va fi soarta.

În același timp, numărul iubitorilor de câini a crescut direct proporțional cu acela al animalelor, ca și când iubirea s-ar reflecta și aici în fertilitatea obiectului iubit. O plimbare într-un parc din orice oraș al țării, dar în special din Capitală, îți dezvăluie noile plăceri de ambulatorii ale valahilor: a trecut vremea tranzistorului purtat discret pe mână la care se ascultau meciurile de fotbal sau „Unda Veselă", ori, după caz, a casetofonului ținut pe umeri din ale cărui boxe răsunau muzicile furioase ale tinerelor generații (tot ce a mai rămas din această măreață ereditate sonoră este slăbănogul MP3 și fratele lui la fel de infirm, telefonul mobil, din care răzbat cu greu sunetele ininteligibile ale câte unei manele băloase); s-a dus și vremea în care valahii ieșeau în parc ca să defileze prin fața invidioșilor un ansamblu familial format din haine, bijuterii, un *bras-à-bras* al fericirii conjugale, obligatoriu produsele biologice ale vieții de cuplu îmbrăcate frumos și foarte multă fudulie (în sens de mândrie); a trecut și acea vreme în care parcurile erau locurile de consacrare a unei noi perechi de tineri – a ieși în parc cu o fată era declarația publică, informală, dar mai fermă și mai explicită decât orice angajament verbal, a faptului că ești cu cineva, iar prin această simplă afișare obțineai automat recunoașterea granițelor posesiunii amoroase. Ei bine, toate acestea trecute sunt. Astăzi românii își plimbă lătrătorii, ies în parcuri doar pentru a-și arăta colții dobitoacelor pe care le au în stăpânire.

Și cu cât sunt mai mari și mai fioroase sau cu un *pedigree* mai înspăimântător, cu atât mai măreț, mai încrezător în sine, mai liber în mișcări se simte românul plimbăreț prin parcuri. Priviți-l cât de maiestuos trece – toți se dau în lături din calea lui, umili, cu privirile plecate sau îndreptate în altă parte, cu umerii adunați. Când se întâlnește cu un alt *stăpân* – iar

rangul îi va fi imediat pus în lumină de dimensiunile şi ferocitatea jivinei-blazon – au loc ritualurile obişnuite: cei doi se opresc şi îşi urmăresc ambasadorii cum negociază protocolul, cine va trece înaintea cui, dacă va avea loc o încăierare sau doar un schimb de mişcări de coadă, dacă umilitoarea mirosire în cur se va produce şi cu ce replică din partea ofensatului; în funcţie de toate aceste date interpretate rapid, şleahticii valahi vor începe ostilităţile sau, dimpotrivă, vor da glas cuvintelor curtenitoare, vor schimba înjurături, ameninţări, pumni ori, pe de altă parte, se vor interesa de vârsta, sexul, preferinţele gastronomice ale necuvântătoarelor; iar dacă simpatia reciprocă, diferenţa de sex şi interesele le-o vor cere, vor stabili şi o alianţă prin montare.

Dacă înainte cucoanele bine îşi expuneau în parcuri gulerele de vulpe şi căciulile de astrahan, iar domnii, Alain Delon-urile şi pantalonii de stofă, astăzi, când prestigiul social nu mai este legat de vestimentaţie şi de eleganţă, de bunele maniere şi de arta de a vorbi, de fericirea conjugală şi de grija faţă de copii, se poartă câinii. Nu mai contează deloc dacă te îmbraci cu gust ori dacă ieşi în maiou sau în trening, dacă te plimbi cu soţia sau cu amanta, ori cu amândouă, dacă ştii cum să saluţi, cum să dai mâna, cum să susţii o conversaţie şi cum să mânuieşti furculiţa şi cuţitul în duelul cu friptura din farfurie; astăzi contează cât de „sălbatic” eşti, cât de „liber” – în sensul lui *faci ce vrei*, cât sictir şi tupeu ai în tine, cum reuşeşti nu să impui respectul, ci să-i ţii la respect ori să-i pui la respect pe congeneri. (A se observa că mare parte din reclame sunt construite pe baza noii axiologii a *je m'en fiche*-ismului violent: fii dur, fii puternic, fă ce-ţi place, nu ţine cont de nimeni în afară de tine.) Cum să nu fie pitbullul câinele preferat din ce în ce de mai mulţi români când membrii clasei conducătoare (politicieni, afacerişti, vedete, şefi şi şefuţi) ale căror valori sfârşesc prin a fi asimilate de supuşi se comportă ca nişte câini de luptă, făcuţi să-i elimine pe cei ce le stau împotrivă sau îi provoacă în cel mai vag mod posibil, câini care îşi urmăresc ţelul cu orice preţ, fără să stea prea mult pe gânduri, care îşi atacă deseori chiar propriii stăpâni, care dovedesc aceeaşi ferocitate faţă de copii, bătrâni, femei, faţă de cei fără apărare şi cu mult mai slabi decât ei?

Ultimul caz care confirmă faptul că trăim în Republica Zoocrată Română este reacţia literalmente *câinească*, de haită întărâtată pe care au manifestat-o autorităţile faţă de declaraţiile unui *simplu* medic de la un

spital ortopedic din Slatina făcute la postul de televiziune „Realitatea TV” referitoare la condiţiile din cadrul instituţiei medicale respective. Nu discut aici – şi din cauza cantităţii lucrurilor care ar trebui spuse, cantitate care mă paralizează efectiv – starea spitalelor, faptul că imaginile difuzate de televiziunea amintită sunt obişnuite, familiare oricărui cetăţean român care a avut neşansa să fie la un moment dat şi pacientul acestora: gândaci, mucegai, aparatură învechită, mizerie, mobilier infect, miasme pestilenţiale, indolenţa care pluteşte ca un abur peste tot. Mă interesează doar reacţia *total disproporţionată* a autorităţilor împotriva unui singur om. Nici vorbă de limbajul reţinut, oficial, impersonal, diplomatic, într-un cuvânt *instituţional* – „vom vedea”, „vom analiza”, „vom demara o anchetă”, „vom sesiza mai departe”, „se va efectua un control” – expresii care toate ar da măcar aparenţa obiectivităţii şi ar întreţine speranţa în normalitate. Nu, aici patru personaje de cel mai înalt rang au sărit literalmente la gâtul unui simplu medic ce reclama o stare de fapt. Masculul alfa a fost însuşi ministrul sănătăţii, Eugen Nicolăescu, care într-un *comunicat de presă* îl face nici mai mult nici mai puţin decât *iresponsabil* pe medicul în cauză, apoi, urmându-i exemplul, a sărit şefa Direcţiei de Sănătate Publică din Slatina, secondată de un membru al parlamentului, fost doctor în acelaşi spital, evident toate acestea sub aprobarea lătrătoare a directorului spitalului. Nimeni, dar nimeni nu i-a luat apărarea, nimeni în afara pacienţilor care confirmau cele declarate de medic. Disproporţia de forţe este întru totul lămuritoare pentru subiectul în cauză – dacă declaraţia unui medic oarecare din Slatina stârneşte imediat atacul furibund al ministrului sănătăţii, e cu totul limpede în ce ţară trăim. Cazul este cu totul similar celui al profesorului Rădulescu, acela care a sesizat un lucru pe care cu toţii îl ştim: faptul ca la bacalaureat se copiază pe rupte. Reacţia a fost aceeaşi: secretara de stat Ludmila Preoteasa şi ministrul educaţiei, Cristian Adomniţei, l-au „declarat” iresponsabil pe respectivul profesor, iar pe toţi aceia care sesizau aceleaşi fraude rău-intenţionaţi, nebuni, mincinoşi. Nu suntem departe de reinstaurarea psihiatriei politice: a deschide gura pentru a sesiza o lipsă în societatea perfectă în care trăiesc românii este simptomul clar al nebuniei şi al iresponsabilităţii. Nu e departe nici vremea în care o babă ştirbă era arestată pentru „declaraţii duşmănoase la adresa poporului român” pentru că-l blestemase pe Ceauşescu în curtea cu păsări.

Pitbullii de azi care conduc România se pişă pe canceroşii şi pe diabeticii lăsaţi fără medicamente, pe copii, pe pensionari, pe medici şi pe profesori (eu însumi, ca profesor de liceu, primesc un salariu de 8 milioane de lei vechi pe lună). Cine nu ştie oare că trăim încă în România lui „e mai bine să taci”, a „capului plecat”, a slujului făcut în faţa mai marilor zilei? Că cei de la putere cumpără efectiv tăcerea şi aprobarea unanimă, ba chiar ovaţiile reprezentanţilor lor (fie că sunt prefecţi, directori de direcţii, inspectori şcolari, directori de spital sau de şcoală) cu bani (indemnizaţii de conducere, sporuri, salarii de merit şi alte foloase adiacente funcţiei ocupate)? Că marea corupţie este susţinută de nivelul foarte scăzut de trai: frica de a te întoarce de unde ai plecat, adică „de jos”, la condiţia simplului muritor şi uneori a muritorului de foame îl face pe individul care a obţinut un loc superior în ierarhie să sfâşie pe oricine i-l pune în discuţie, să tremure de frică la gândul că şi-l poate pierde, să-l urmeze orbeşte pe şeful sau pe şefii haitei, anulându-şi spiritul critic şi raţiunea, tăcând asupra abuzurilor şi neregulilor văzute atunci când nu le face chiar el însuşi.

Asta e România în care trăim. O Românie câinoșită, animalizată, sălbăticită. O Românie a colţilor, a muşchilor, a mursicării, a mârâiturilor, a lătrăturilor şi, nu în ultimul rând, a datului din coadă şi a cozii între picioare. Trăiască viitorul luminos al României! Trăiască Republica Zoocrată Română!

Cimitirul elefanților

Nu există niciun cimitir al elefanţilor. Locul acela în care s-a presupus că elefanţii se duc să moară nu era de fapt decât locul – depărtat de habitatul obişnuit al turmei – în care au sfârşit, epuizaţi de efortul de a fugi de moarte.

Înţelepciunii senzoriale a elefantului i se înfăţişează moartea ca un pericol, pe cât de concret, pe atât de eterat, precum mirosul unui monstruos animal născut să se hrănească doar cu carnea vieţii lui, de ai cărui colţi ştie cu certitudinea relei presimţiri că nimic şi nimeni nu îl poate scăpa. Astfel, un instinct atavic, mai puternic decât orice raţionament şi mai convingător decât orice renunţare, declanşează musculatura gigantică şi delicată a reprezentantului unei specii respectată pentru o memorie care, cea mai cuprinzătoare dintre toate memoriile lucrurilor însufleţite fiind, nu reuşeşte să-şi aducă aminte nimic altceva în afară de a fi fost dintotdeauna.

Mai apropiate sau mai depărtate – oasele elefanţilor pieriţi ajung să ocupe acelaşi teritoriu, căci orice pas este un pas numărat odată ce este făcut în afara turmei – împlinindu-se astfel cu cea mai amară dintre ironii cea mai fatală dintre legi, aceea care te face să fugi de moarte direct în braţele Morţii.

Canibalismul vânătorii lui Țiriac

Televiziunile au surprins imaginile de la accidentul aviatic în care a fost implicată aeronava care îi transporta pe oaspeţii lui Ioan Ţiriac la partida de vânătoare organizată de dumnealui pe domeniul său de la Balc. Deşi aceştia se duceau la Balc cu gândul să guste moartea – la propriu şi la figurat – din trupurile unor porcine, au avut posibilitatea s-o simtă direct, în propriile măruntaie.

Chipurile înspăimântate ale unor doamne care se urcau grăbite într-un microbuz a cărui înfăţişare contrasta puternic cu toaletele lor ultraluxoase, vorbele lui Ion Ion Ţiriac şi ale lui Elan Schwartzenberg, fals degajate, cu greu reuşind să ascundă o răvăşire lăuntrică, câmpul umed, ceţos, cu smocuri de vegetaţie hibernală ce constituia decorul accidentului – toate acestea nu puteau să nu evoce o stranie răsturnare de situaţie în care vânătorul este el însuşi vânat şi cel care ţinteşte este el însuşi luat în cătare.

Moartea pe care se pregăteau să o împartă în rândul grohăitoarelor din pădure şi-a întors faţa către bipezii fără pene şi cu unghii late care credeau că o pot stăpâni şi manevra după bunul plac, aşa cum poţi controla banii, puterea şi oamenii.

Pasiunea pentru vânătoare pe care o fac subit puternicii zilei – bogătaşi, afacerişti, guvernanţi, parlamentari – se explică prin sentimentul – poate ascuns – al acestora că sunt superiori nu doar semenilor, legilor, regulilor, ci legii supreme a firii, aceea care spune că orice se naşte piere şi orice făptură e datoare cu un sfârşit. Mintea lor încearcă să eludeze amintirea inconştient-ancestrală a mortalităţii universale, a fatalităţii nefaste, iar mecanismul de apărare ce se pune în mişcare constă în acordarea unei valori instrumentale morţii, în transformarea ei într-o activitate economică

în care este „stăpânită”, controlată, calculată, obiectualizată, consumată, cumpărată şi vândută (sau dăruită, aşa cum o dăruieşte Ion Ţiriac caselor de bătrâni şi de copii sub forma unei părţi a animalelor ucise).

De asemenea, aşa-zisa expunere la riscul de a fi rănit sau chiar ucis – risc de fapt inexistent – mimează o confruntare cu moartea din care, evident, aşa-zisul vânător iese învingător, reconfirmat în drepturile sale absolute de a trăi, de a porunci şi de a dispune chiar şi morţii. Moartea este supusă şi un nou an poate începe (nu întâmplător vânătoarea se desfăşoară la începutul anului) cu o reînnoită suzeranitate asupra ei.

Vânătoarea în care sunt măcelăriţi 200 de porci-mistreţi, cărora însă cu greu le mai putem spune sălbatici întrucât aproape că au fost domesticiţi pentru a merge în bătaia puştii, e vânătoare doar cu numele. În fapt, este un ritual de consacrare cu sacrificii animale ale unor supraoameni (vreo zece la număr) care deşi au totul, mai au, *vai!* şi ceva în plus, ceva de care vor să uite, să se descotorosească, să scape: apartenenţa aceasta ultimă la o speţă pe care, altfel, cred ei, au depăşit-o în toate privinţele.

Niciun vânător adevărat nu ar putea să spună că urgia de la Balc respectă legile elementare ale vânătorii, iar de la membrii triburilor de vânători-culegători din Africa sau din cine ştie ce insule din Oceania ar putea lua lecţii de etică şi drepturi ale animalelor (un domeniu filosofic care, deşi în Occident are deja o tradiţie serioasă, în România este absent cu desăvârşire chiar din câmpul specializat al filosofiei şi din acela, şi mai specializat, al eticii şi moralei; este poate unul din motivele pentru care reporterii care relatau măcelul organizat de Ţiriac păreau a fi într-o stare de prostraţie intelectuală – simţeau că ceva nu este în regulă, dar nu ştiau ce anume şi de ce, traducând totul în termenii curiozităţii şi senzaţionalului evenimentului). Un „primitiv” i-ar putea spune domnului Ţiriac şi invitaţilor lui că există un „spirit” al animalelor, că animalul trebuie respectat chiar atunci când este vânat, că nu trebuie să ucizi mai mult decât ai nevoie, că actul vânătorii este un fel de înfrăţire între vânător şi vânat şi că, mai ales, odată cu carnea animalului se înghite şi se asimilează şi spiritul acestuia, forţa lui vitală. Iar mai aproape, în lumea civilizată (în care invitaţii săi nu ar putea face în niciun caz ceea ce fac în *„Dracula land”*), la un curs de etică şi drepturi ale animalelor ar afla cât de discutabilă este superioritatea fiinţei umane, cât de preconcepută este iraţionalitatea şi instinctualitatea animalelor, cât de multe semne ale sentimentelor,

inteligenţei şi chiar raţionalităţii prezintă ele. Este şi motivul pentru care se discută serios temeiurile filsofice ale vegetarianismului pentru că, dacă s-ar constata că noţiunea de animal se suprapune peste aceea de persoană (individ raţional), atunci singura implicaţie logică este că a mânca animale este un act de canibalism.

Despre această implicaţie domnul Ţiriac şi invitaţii săi aveau să înveţe altfel însă, anume în urma unei aterizări forţate care le-a zdruncinat bine trupurile dar, sunt sigur, şi sufletele. Vor fi aflat poate, chiar dacă nemărturisit şi mai mult umoral decât conştient, că moartea nu încape într-o puşcă, într-un glonte şi într-unul sau o sută de porci-mistreţi, că nu este manevrabilă, calculabilă şi disponibilă, că nu are valoare instrumentală şi, mai tulburător pentru sufletele lor scrobite, că ei împărtăşesc aceeaşi mizerabilă soartă nu doar cu oamenii de rând, cu hăitaşii şi cu sătenii rupturoşi, ci şi cu mistreţii cărora le chitiseră un veritabil porcocid. Aproape sortiţi să sucombe în acelaşi peisaj cu cei din urmă, inimile lor vor fi înregistrat un mesaj pe care creierul nu a ştiut încă să-l decripteze: anume că, prin moarte, fac parte din acelaşi gen, dacă nu chiar din aceeaşi specie cu porcii, cu câinii, cu viermii. Intrarea triumfală a vânătorilor pe domeniul de la Balc nu a putut şterge impresia jalnică a unui festin canibal.

Cine suntem? de Dan Puric – culme a kitsch-ului naționalist

Noul profet al neamului românesc s-a produs aseară la emisiunea lui Robert Turcescu, sporindu-i probabil cotele de audienţă datorită rrromânilor extaziaţi în faţa măreţiei lor dezgropate de actorul de pantomimă care şi-a descoperit o vocaţie mesianică. Cartea pe care Dan Puric a scos-o, *Cine suntem?*, apărută la o editură destul de obscură, s-a vândut se pare în peste 70.000 de exemplare, ceea ce-l propulsează după spusele lui Robert Turcescu pe primul loc în ierarhia celor mai bine vânduţi autori români.

Dacă numărul este corect, Robert Turcescu tot nu are dreptate, şi asta pentru că Dan Puric nu este nici pe departe un autor. Şi nu este autor din două motive care sunt legate unul de altul: primul, pentru că respectiva carte la care se face referire este o colecţie de conferinţe, apariţii la televiziune, cuvântări libere; al doilea, pentru că în acestea Dan Puric nu este deloc original, atribut care este necesarmente implicat de noţiunea de autor.

Dan Puric este o mixtură de lecturi din Nae Ionescu, receptat prin Petre Ţuţea, pe care nu se dă în lături să-l şi interpreteze, având talentul actoricesc de partea lui, vorbe duhovniceşti culese de prin cărţile publicate la edituri pioase, vorbe prinse din zbor de la analişti şi jurnalişti, rezultând un ghiveci călugăresc care se pare că e înfulecat cu maximă plăcere de 70.000 de români. Ce conţine acest ghiveci nu e greu de aflat, după cum nu e greu de înţeles de ce provoacă atâta satisfacţie în stomacurile cerebrale ale ascultătorilor şi cititorilor lui. Ei bine, iată reţeta: un naţionalism care ţi-ar aminti de Vadim Tudor dacă nu ar fi înecat într-un

ortodoxism deșănțat, un antidemocratism din care s-a născut și mișcarea legionară, o xenofobie demnă de începutul secolului trecut și incalificabilă pentru o țară europeană, un segregaționism revoluționar: clasa politică și noi, poporul, o românolatrie grețoasă care merge de la „poporul român e genial", nemuritor, singurul depozitar al credinței, al adevărului și al lui Dumnezeu (spre deosebire de ei, păgânii, străinii, FMI-ul, Occidentul, americanii) până la România va renaște, „e aproape momentul", baba romancă cu fractură de șold e mai deșteaptă decât toți nobelizații pentru că merge la biserica românească creștin-ortodoxă.

Că românii se înghesuie la oala pe care Dan Puric le-o așază sub nas e lesne de priceput, câtă vreme în 20 de ani au dus și duc încă o foame teribilă de narcisism după ce alți 20 de ani de comunism ceaușist fuseseră îndopați cu dovezi de mândrie națională, de istorie glorioasă a poporului, de eroism și de genială inventivitate și inovație. După 1989 această hrană narcisiacă a dispărut, era greu de procurat, se mai strecura regurgitată din gura deformată de boala Parkinson a lui Petre Țuțea, din revista patriotică România Mare (dar, din păcate pentru ea și pentru șeful ei, neortodoxă), mai curgea din cursurile de filosofie ale lui Nae Ionescu retipărite și din vorbele duhovnicești ale talibanilor ultraortodocși. Ceea ce nu înțeleg eu e că un intelectual destul de rafinat, zic unii, precum Robert Turcescu se poate extazia o oră întreagă în fața lui Dan Puric care acoperă o gamă foarte largă – de la cotcodăceli până la citate din Sf. Augustin, de la criza financiară mondială până la porcul din bătătură (soluția pentru ieșirea din criză, marca Dan Puric), de la smerenie până la epitete precum „cretin", „jigodie" ș.a.m.d.

Dacă și actorii ar fi intelectuali, aș zice: iată, domnule, cum a fost posibilă mișcarea legionară în perioada interbelică. Prin asemenea discursuri și prin sensibilitatea pare-se destul de pronunțată a poporului român la autovoyeurism (care diferă de narcisism prin faptul că un narcisist se iubește pe sine de unul singur în vreme autovoyeurul se iubește pe sine în efigie, prin reprezentanți; narcisistul are nevoie de o oglindă, în vreme ce autovoyeurul are nevoie de actori; de aceea iubirea de sine a narcisistului e de durată, necondiționată și poate fi fundamentul unor construcții solide, în vreme ce iubirea autovoyeurului este un foc de paie aprins la răstimpuri de îndemnuri naționaliste, de cântece patriotice, de cuvintele lui Ștefan cel Mare; țările occidentale, cel puțin o parte din ele sunt narcisiace,

alte țări, precum România, sunt autovoyeuriste). Ce bine, deci, că actorii nu sunt intelectuali. Dar jurnaliștii sunt?

Dat fiind că Dan Puric nu este un autor (textele sale fiind retranscrieri ale conferințelor), el nu poate fi tratat ca un plagiator oarecare, dat fiind că vorbitul nu se supune acelorași standarde ca și scrisul. Scrierea vorbelor beneficiază deci de un statut ambiguu.

Ceea ce-l excită pe Dan Puric, anume numărul demențial în care a fost vândută această struțo-cămilă ultranaționalistă, pe mine are darul să mă deprime profund. Încă credeam că românii au un anume scepticism care ar putea fi apropiat de inteligență, o moderație tangentă înțelepciunii, o reținere care-i ferește de penibil. Iată dezmințite speranțele mele. Românii se reped la kitsch-ul jenant semnat de Dan Puric, de acest Leonard Doroftei al lumii artistice, de acest individ cu o erudiție de taximetrist. Cum ar fi reacționat urmașii Romei la discursuri patriotice gonflate semnate de adevărați oameni de spirit, gen Emil Cioran ori Mircea Eliade nu e greu de imaginat: s-ar fi înrolat cu miile în „Garda de Fier".

De ce a dus lipsă acest „biet", „sărman" și „genial" popor român, citez din cuvintele lui Dan Puric, nu sunt marii scriitori, marii oameni de cultură, marii artiști. Noi suntem o cultură mică nu fiindcă nu am avut mari oameni de cultură, ci pentru că nu am avut mari modele, modele autentice, învățători, valori autentice, oameni care să întrupeze un drum de urmat măcar pentru câteva zeci de ani. „Martiri" care să nu fi fost legionari, „hristoși" care să nu fi fost antisemiți, oameni care au trăit sub comunism fără să fie turnători sau propagandiști împuțiți. Să ne bucurăm că avem în sfârșit un model care nu poate fi inclus în niciuna din categoriile amintite. Un model autentic. Să-l aplaudăm pe Dan Puric, cel mai bine vândut autor român (de vorbe de duh) în viață!!!

Premiul Felix Motanul al Cacademiei Române

Academia Română decernează premiul Dan Voiculescu în valoare de trei miliarde de lei vechi (adică aproximativ una sută mii de dolari americani) unei personalităţi româneşti cu merite în dezvoltarea materială şi spirituală a ţării. Deşi se pare că premiul a fost instituit din 2007, acesta nu a început să fie mediatizat decât din toamna aceasta, şi chiar şi acum timid, nesigur, încercându-se marea cu degetul. Nici nu e greu să înţelegem de unde provin aceste precauţii: pentru a nu se clinti şi răsturna latrina deja plină a conştiinţei morale româneşti e nevoie ca rahatul să se adauge cu mare grijă, cu linguriţa, cu răbdare, încetul cu încetul.

Mă întreb cum ar fi reacţionat românii dacă s-ar fi anunţat cu surle şi trâmbiţe acest eveniment? Cum s-ar fi comentat această asociere dintre Academia Română şi personajul ultracontroversat, supranumit Felix Motanul, ale cărui titluri ştiinţifice au fost contestate violent, deconspirat drept colaborator al Securităţii ca poliţie politică?! Nu de mult timp aceeaşi Academie o primise în rândul membrilor săi pe Elena Ceauşescu, distins savant de renume mondial, doctor inginer. Acum cu aceeaşi academică lipsă de ruşine se asociază cu personajul sus-amintit prin instituirea acestui premiu care i-ar face pe Titu Maiorescu, pe Rădulescu-Motru, pe Ion Luca Caragiale, pe Mihai Eminescu şi pe alţi dătători de nume de premii decernate de Academie să se răsucească în mormintele lor.

Imaginile de la decernarea premiului ruşinos sunt disponibile pe *youtube.com*. Nu mică ţi-e mirarea să-i vezi împreună pe atâţia corifei ai eternei şi fascinantei Românii, adunaţi ca muştele la... premiu: Majestatea Sa, Regele Mihai de Hohenzolern (căruia bunica mea îi spunea regele

Mihai de Cacă-n-ţoale), Emil Constantinescu, premierul Călin Popescu Tăriceanu şi, cu voia dumneavoastră, ultimul pe listă tovarăşul inginer Ion Iliescu. În jurul lui Felix Motanul roiesc regi şi tovarăşi, liberali şi comunişti, monarhişti şi reserişti, care calcă pe covorul de culoarea ruşinii şi căruia ei îi spun de onoare. Desfăşurarea spectacolului girat de Academie a fost un amestec de cult al personalităţii, „Cântarea României", prost gust şi prostie românească, toate sub flamura rânjetului libidinos al bătrânului Nobel carpatin plesnind de satisfacţie.

Să-i lipsească Academiei specialiştii în morală sau în bun-simţ care să-i spună că nu poţi primi (mai ales bani) de la oricine, că nu e normal, ba chiar e ilegal, să laşi imaginea unei instituţii de cultură să fie folosită în scopurile electorale ale unui individ care patronează un partid, că nu ai dreptul să te asociezi cu un personaj absolut dubios (mai ales cât e în viaţă)? Ar trebui oare să ne aşteptăm şi la înfiinţarea unui premiu Gigi Becali decernat celui mai mare filosof în viaţă (ţinând cont de apetenţa înnăscută a lui Becali pentru filosofie) de către Institutul de Filosofie?

Dincolo de penibilul revoltător al situaţiei, ceea ce-i „potenţează" mizeria (verbul „a potenţa" a fost folosit în discursul de fundamentare a premiului) este suma rizibilă pentru care s-a vândut Academia, nici mai mult nici mai puţin decât o sută de mii de dolari (nici măcar euro), adică probabil suma pe care o cheltuieşte anual Nobel-Motanul pe eşarfe. Pentru o asemenea sumă s-a compromis Academia Română: sunt maşini care costă mult mai mult decât atât, o garsonieră în Bucureşti poate depăşi această sumă.

M-a întristat să-l văd pe Tudor Gheorghe printre candidaţii care sperau pofticioşi la sutica de mioare. Cum se poate ca cel care prin vocea sa ne ridică la suprafaţă orgoliul de a fi români să uite de ce înseamnă demnitatea?!

Acum mai bine de o sută de ani, o Academie dintr-o ţară altfel nu foarte cunoscută, decerna pentru prima oară premiul – substanţial – pe care un savant bogat îl lăsase prin testament în acest scop. Nici prin cap nu i-ar fi trecut – şi dacă i-ar fi trecut, ar fi rămas doar în capul lui – ca acel premiu care-i purta numele să fie decernat în timpul vieţii sale. Un asemenea act de egolatrie ar fi fost de neconceput. Ei bine, acel premiu a devenit, iată, cel mai important premiu al lumii. E vorba de premiile Nobel decernate de Academia Suedeză.

Mutatis mutandis, Academia Română a produs un mic Nobel mizerabil, ieftin, politicianist, în care „finanţatorul" premiului primeşte mai multe onoruri decât premiatul, încât pare că premiul îl ridică de fiecare dată chiar el, o invenţie şmecherească românească, genul „beneficii maxime pe bani puţini". Nu întâmplător premiatul primei ediţii a fost inventatorul român Iustin Capră, un fel de recordman al consumului economic (a inventat maşina care consumă jumătate de litru la suta de kilometri). Nu putea să nu-i placă aşa ceva lui Felix supranumit Motanul, autorul unei invenţii care îi permite să conducă Academia Română contra o sută de mii de coco. Căci, chiar dacă e numai o zi într-un an, cu aşa ceva te lauzi zilnic tot anul.

Despre inspirația Prostiei

Există o proastă inspiraţie la fel cum există o bună inspiraţie. Spunem despre cineva anume sau despre noi înşine că am avut o proastă inspiraţie să facem sau să spunem un lucru sau altul.

Se întâmplă, aşadar, să acţionezi sau să vorbeşti cuprins de un *furor* al stupidităţii, să stai sub semnul unei stranii iluminări a orbirii, să faci ceea ce nu trebuie făcut şi să spui ceea ce nu trebuie spus cu consecvenţă, cu metodă, cu artă.

La fel ca în inspiraţia bună, în cea proastă pare că nu-ţi mai aparţii, că ai ieşit din tine într-un soi de transă iraţională, într-un extaz al neroziei; însuşi zeul Inepţiei pune stăpânire pe mintea şi pe întreaga ta fiinţă, iar tu nu mai eşti decât un biet mesager al Tâmpeniei absolute.

Rămâi înmărmurit de cât de fluentă, de curgătoare, aproape atingând graţia poate fi uneori prostia. O crezi (precum o credea Bergson) împiedicată, sincopată, împleticită, greoaie, ţinând de patologia elanului vital, şi deodată o vezi făcând piruete complicate, acrobaţii spectaculoase, maestră a unei retorici *sui-generis*, înşirând cu uşurinţă polisilogisme delirante şi înălţând o catedrală gotică de absurdităţi.

Nu săracii cu duhul sunt aceia care sunt cuprinşi de nebunia sacră a prostiei, nu cei grei de minte, ci, dimpotrivă, cele mai predispuse la această formă de prostie sunt spiritele alese, acele personalităţi pe care lumea le catalogheazǎ ca făcând parte din intelighenţia unei naţiuni. Pentru ca Ideea însăşi a Prostiei să stabilească un contact cu tine îţi trebuie ani întregi de educaţie, biblioteci de cărţi citite, doctorate susţinute la cea mai sorbonicească Sorbonă, şi mai ales o lungă asceză intelectuală. Ani de aşteptare pentru ca Prostia să te viziteze, ani de pregătire şi de primenire ca să poţi da naştere unui sublim şoarece spiritual (anterior, şoarece de bibliotecă).

Să ne bucurăm, aşadar, că Prostia nu se limitează la neanderthalieni, ci că îşi recrutează slujitorii şi dintre membrii cei mai aleşi ai speciei *sapiens*. Astfel, lanţul fiinţei va fi mai întreg şi sfera lumii mai rotundă!

Meditația ca prostituție

O analiză fenomenologică

Singurul lucru pe care vreau să-l analizez aici, fără să mă intereseze implicaţiile morale ale practicii meditaţiilor, evaziunea fiscală pe care o implică această practică, istoria, raţiunile pentru care există şi care sunt avantajele şi dezavantajele acesteia atât pentru profesori, cât şi pentru elevi, este uimitoarea asemănare pe care această practică o arată cu cea mai veche meserie din lume. De altfel, ideea nu este deloc nouă, în rândul profesorilor, mai în glumă mai în serios, se recunoaşte apropierea dintre cele două activităţi prin expresia „prostituţie intelectuală".

Aşadar, nu voi lua în discuţie decât scenariul pe care meditaţia îl presupune, scenariu care o apropie până la detaliu de acela după care se desfăşoară prostituţia:

1. *Racolarea clientului*. Se poate face fie la drumul mare, la şcoală, fie prin anunţ la ziar sau pe internet, fie prin „recomandări".
2. *Agăţarea*. Se face fie prin telefon, fie direct – aranjând o întâlnire. Se întreabă preţul. Regula e să nu se negocieze pentru că există un preţ al pieţii, dar uneori se şi negociază, existând posibilitatea tratării discriminatorii în funcţie de veniturile clientului, o simplă privire e de ajuns ca să-l evaluezi: de la cei mai sărăcuţi ceri doar cât se cere, de la cei mai înstăriţi, mai mult, rareori se scade sub preţul pieţii.
3. *Preţul*. Se calculează cu ora. De obicei se face o „şedinţă" de câte două ore, din raţiuni pecuniare.

4. *Întâlnirea*. Se poate face fie la domiciliul clientului, fie la domiciliul prestatorului de servicii. Retragerea în camera în care se desfăşoară meditaţia, actul propriu-zis al prostituţiei intelectuale, constituie climaxul activităţii, mijlocul, centrul ei. Aici profesoara (sau, mai rar, profesorul; mai rar pentru simplul fapt că majoritatea profesorilor sunt... profesoare) trebuie să-şi arate întreaga disponibilitate pentru clientul sau clienţii săi (pentru că uneori actul meditaţiei se desfăşoară în grup), şi trebuie să provoace cât mai mare plăcere şi să folosească cele mai sensibile/intelectogene zone ale clientului. Stimularea intelectuală trebuie să fie cât mai bine făcută deoarece, dacă clientul este mulţumit, va stabili o succesiune de întâlniri gnoseologice, de obicei o dată pe săptămână. De asemenea, clientul poate recomanda la rândul său altor doritori serviciile de care el însuşi a beneficiat.
5. *Plata*. Se face fie la începutul, fie la sfârşitul şedinţei, fie mai discret, fie mai vizibil, în funcţie de obişnuinţele actorilor implicaţi. Uneori se poate face şi pe termen mai lung (o lună).
6. *Darurile*. Plata poate fi suplimentată cu diferite daruri făcute cu diferite ocazii. În felul acesta clientul se aşteaptă să fie tratat cu o şi mai mare atenţie.
7. *Relaţia*. Fiecare ştie că se află implicat într-o relaţie interesată care se încheie de cele mai multe ori unilateral, anume atunci când decide clientul. Meditatorul trebuie să simuleze afecţiunea, înţelegerea, empatia şi preocuparea faţă de client, dar de fapt fiecare ştie că toate acestea nu sunt decât stratageme de „profesionist”. Cu cât mai „autentice”, cu atât profesionalismul e mai mare.
8. *Fustiţa intelectuală*. Vestimentaţia intelectuală este degajată, cu decolteuri, devoalând desuurile, făcută să stârnească apetitul cerebral. Ca şi în curvăsăreala propriu-zisă, şi în prostituţia intelectuală tot ce în mod obişnuit este obţinut cu greu, după eforturi îndelungate, după multe tatonări, aşteptări, încercări, pregătiri, tot ce face obiectul unei „cuceriri” este aici simplu, uşor de obţinut, direct accesibil. (Cineva îmi povestea că o mămică „cu bani” i-a cerut, nici mai mult nici mai puţin, să-i înveţe fetiţa de clasa a cincea limba engleză în patru luni pentru că după aceea vrea să o dea să înveţe şi limba germană.)

9. *Toleranţa*. Ca şi prostituţia trupească, prostituţia intelectuală nu este legiferată, ci este tolerată. Nu există nici o formulă juridică, nici o denumire în nomenclatorul CAEN (Clasificarea activităţilor în economia naţională) care să corespundă acestei activităţi; aşa cum nu există denumirea de curvă sau prostituată, nu întâlnim denumirea de meditator sau profesor particular. La fel ca şi în cazul prostituţiei trupeşti, a constituit obiectul unei dezbateri publice şi parlamentare (e drept, de mai mică anvergură) îndreptăţirea legalizării şi, deci, impozitării meditaţiei. S-a încercat descurajarea fenomenului prin introducerea de amenzi. Nici într-un caz, nici în celălalt nu s-a ajuns la vreo concluzie, ambele activităţi fiind tolerate de către stat.
10. *Casa de meditaţii*. După cum se ştie, prostituţia se poate practica în stabilimente speciale, aşa-numitele case de toleranţă. Probabil inspirându-se de aici, sora ei superioară, ajunsă doamnă, deschide şi ea uneori case de meditaţii, fie că se numesc after-school ori centre de pregătire sau de învăţare (a limbilor străine de exemplu). Ca şi în casele de toleranţă, aici lucrătoarele propriu-zise sunt plătite prost şi foarte prost (calculându-se de exemplu pe şedinţă – indiferent de numărul de meditaţi, de cât de mare este aşa-numita „grupă” cu care se „lucrează”), partea leului revenind matroanei care ţine casa.
11. *Mizeria şi bogăţia*. Ca şi specialistele în plăceri „inferioare”, majoritatea specialistelor în plăceri superioare se dedau acestor practici doar pentru a-şi asigura supravieţuirea, traiul zilnic, doar pentru a face faţă mizeriei cotidiene cu care se confruntă. Amândouă fac ceea ce fac cu o scârbă pe care încearcă să o disimuleze sub o bunăvoinţă jucată, sub un zâmbet profesional care le consumă şi mai mult. Fiecare visează la venituri suficiente care să le asigure ieşirea din branşă, la o moştenire care să le scutească de vinderea trupului de către una şi a spiritului de către cealaltă. Totuşi, deşi rare, cazurile de îmbogăţire, de depăşire a pauperităţii nu lipsesc. Ori că deschide o casă de meditaţie, ori că dezvoltă o industrie a meditaţiilor (meditaţii făcute cu un număr mare de elevi şi la preţ mare, condiţionarea promovării semestrului sau a anului de luarea meditaţiilor, profesori care asigură, se spune, prin meditaţii, intrarea la o facultate sau alta, la un liceu sau altul), ori prin alte mijloace, se poate ajunge la o avere considerabilă. Pentru aceasta însă e nevoie de multă dedicaţie, abnegaţie şi lucru susţinut de dimineaţa până seara.

Asemănările pot continua, dar mă opresc aici. Probabil că se poate face şi o clasificare a curvelor intelectuale: „fetiţele" ar fi tinerele abia intrate în branşă (studente, tinere profesoare – cer un preţ destul de mic, dar sunt foarte active, au mulţi clienţi şi nu se dau în lături de la nimic), „damele" – deja consacrate, cu renume, coapte – preţ mare, sunt selective şi cu fumuri, „putorile" – pensionarele care sunt dispuse să facă meditaţii aproape pe gratis, doar ca să se mai simtă şi ele căutate şi încă „valabile" (*cf.* Laure Adler, *Casele de toleranţă între 1830 şi 1930*).

Statul Poliţienesc Român

Eu cred că avem prea mulţi poliţişti pe stradă. Actualul ministru de interne nu crede asta, el vrea şi mai mulţi. Deşi în Capitală aproape că nu poţi să dai o flegmă fără să să vezi doi poliţai (căci ei merg împreună, pereche), se pare că nu sunt de ajuns. Trebuie să recunoaştem că o parte din „opinia publică" e şi ea de părerea domnului ministru.

Această stare de fapt denotă primitivismul cu care este înţeles şi aplicat statul de drept în România, chipurile europeană. Atracţia pe care militarismul şi miliţienismul o exercită asupra românilor (ţineţi minte vorba foarte răspândită după 1989: „o dictatură militară îi trebuie românului" sau pe aceea pe care numai desfiinţarea obligativităţii armatei a anihilat-o: „armata te face bărbat"?), fascinaţia cu care mulţi dintre elevii din clasele terminale îşi doresc să intre la Academia de Poliţie şi, mai ales, la S.R.I., respectul cu care sunt privite „haina militară" şi serviciile de informaţii nu mi le explic altfel decât printr-un fel de comportament posttraumatic: acela care a fost suspus unui abuz tinde pe de o parte să-i găsească justificări violatorului, pe de alta să-i împrumute conduita. După ce 40 de ani am fost violaţi de „organe" de ordine miliţieneşti, securistice şi militare, nu ne mai putem raporta la lume şi la semeni decât în aceiaşi termeni în care s-au „raportat" acestea la noi, anume în termeni de forţă. Credem, în egală măsură, că poliţia e necesară, că armata e a „poporului", că „să trăiţi" e mai demn decât „bună ziua". Poate nu întâmplător avem în fruntea statului un ofiţer.

În niciun alt stat civilizat nu există o asemenea situaţie. Poliţaii nu sunt deloc bine priviţi de societatea civilă, de oamenii obişnuiţi, deşi se apelează la serviciile lor când este cazul, şi asta pentru că poliţaiul este privit ca un „rău necesar", unul care trebuie să apară doar când este cazul, adică

la ananghie, unul care ar face bine să nu se facă văzut pentru că îţi aminteşte de faptul că răul există, şi că existenţa răului împiedică libertatea totală şi absenţa oricărui instrument de reprimare, de control şi de constrângere a statului. Aşa se face că în ţări precum Grecia ori Statele Unite ale Americii (da, aţi citit bine) nu vezi decât rarisim poliţai pe stradă. Cu toate acestea, poliţiştii răspund foarte prompt atunci când sunt solicitaţi. A te plimba pe străzi precum curcanii în ogradă (acesta era şi termenul românesc peiorativ la adresa poliţiştilor) ar fi privit ca o anomalie, ca un chiul de la serviciu, pentru că nu strada e locul de activitate al poliţistului, ci secţia de poliţie sau locul în care s-a întâmplat ceva ce solicită prezenţa lui.

O prietenă din Scoţia îmi spunea, foarte amuzată, că termenul familiar pentru poliţişti este „*pigs*", porci, adicătelea, şi, pentru a nu exista niciun dubiu, a şi scos pe nas nişte sunete specifice respectivului animal. În Grecia există o animozitate foarte puternică faţă de poliţişti, care doar a răbufnit acum ceva timp în urmă cu ocazia împuşcării mortale a unui adolescent de către un copoi. Tot în ţara care a inventat democraţia, poliţailor le este interzis prin lege să intre în Universitate şi în Politehnică, asta datorită rolului pe care l-au jucat studenţii eleni în răsturnarea dictaturii militare. (Aşa se justifică şi faptul că studenţii s-au baricadat şi de data asta în Universitate, iar vardiştii se uitau mofluzi la ei fără să le poată face nimic.) Agenţii de circulaţie din Atena sunt deseori nişte femei foarte frumoase pentru a „îmblânzi" prin aparenţa lor sunetul strident al fluierului, spre deosebire de sticleţii roşcovani din România care dublează semnele şi şuierăturile prin îndemnuri precum „haide, bă, odată", „ce stai, bă, treci, dacă-ţi zic să treci" şi alte suave imbolduri. Cine a fost în Grecia poate să confirme faptul că nu vezi cu zilele poliţişti, că radarele sunt aproape inexistente, că poţi rula sute de kilometri pe autostrăzile demne de invidiat fără să te indispună vederea vreunui „echipaj". O doamnă îmi povestea că a fost prima oară cu fiul său de 16 ani în Grecia, şi după un timp acesta îi spuse cu ingenuitate: „Mamă, aici nu există poliţie." Ei bine, cu toate acestea, sau poate tocmai datorită acestora, în Grecia e mai multă ordine, mai multă siguranţă şi mai multă curăţenie decât la noi.

La noi în ţară prezenţa organelor de ordine pentru a asigura „siguranţa cetăţeanului" este excesivă, abuzivă şi ostentativă. Cred că sunt zeci de structuri de acest gen: MIRA, Jandarmeria, Poliţia Comunitară, Poliţia

de Frontieră (pe care o văd din ce în ce mai des în Bucureşti), S.P.P., Poliţia Criminalistică, Poliţia Antidrog, Poliţia Militară, Poliţia Rutieră şi lista poate să continue. Mulţi, prea mulţi, şi se consideră că e nevoie de şi mai mulţi... Adăugaţi la aceasta serviciile private de protecţie şi pază, tot mai multe, tot mai vizibile, dotate cu maşini de teren cu girofar şi cu gelaţi îmbrăcaţi în negru ca mascaţii, înarmaţi cu pulane şi spray-uri paralizante, dacă nu şi cu pistoale cu aer comprimat sau gloanţe de cauciuc), adăugaţi şi paznicii, îmbrăcaţi şi ei milităreşte, care se învârt ca nişte coioţi printre rafturi în toate magazinele din România, de la hipermarketuri până la librării şi farmacii, cu toate că fiecare din acestea beneficiază de sisteme de supraveghere video (nu am văzut nicăieri în Statele Unite ceva similar acestei adevărate forţe paramilitare care bântuie în magazinele româneşti), adăugaţi coloanele oficiale, deloc rare, care se deplasează, blocând traficul, era să zic tranzitul, şi aşa foarte constipat al Bucureştiului, în vreme ce ieşirea preşedintelui Statelor Unite ale Americii din curtea Casei Albe se face cu elicopterul tocmai pentru a nu sfida printr-un protocol exagerat cetăţenii obişnuiţi. Adăugaţi-le, şi veţi obţine nu doar imaginea unui stat care e foarte departe de aceea a statului minimal, a acelui stat care nu trebuie să intervină decât atunci când libertatea şi integritatea unei persoane sunt ameninţate (nu înainte, nu preventiv, nu demonstrativ), dar e foarte aproape de imaginea unui veritabil stat poliţienesc – şi poate şi a unei mentalităţi poliţieneşti.

Când vezi doi gabori în mijlocul unor copii care se joacă în Cişmigiu, iar ceva mai departe o maşină a MIRA care face un rond pe aleile aceluiaşi parc (în care maşina poliţiei nu are voie să intre!; în Statele Unite poliţiştii folosesc rolele sau bicicletele când trebuie să intre într-un parc), când vezi 400 de jandarmi flancând 200 de manifestanţi paşnici împotriva taxei auto, când auzi că se spune cu maximum de mândrie că vor exista 11.000 de poliţişti în toată ţara scoşi în noaptea de Revelion care să asigure trecerea în noul an în deplină siguranţă, 3.000 numai în Bucureşti (deşi cu un an în urmă cu aceeaşi ocazie nu fuseseră decât trei, repet, trei, „acte antisociale"), când vezi maşina blindată a Jandarmeriei în faţa Patriarhiei şi îl vezi pe Patriarhul României ieşind din biserică cu jandarmii de o parte şi de alta pentru a preveni vreun atac neaşteptat al vreunuia din octogenarii care formează majoritatea enoriaşilor prezenţi la slujbă, nu poţi să nu tragi concluzia că menirea tuturor acestora nu e să apere, ci să intimideze cetăţenii, să le inducă frica şi tăcerea, să le arate muşchii

statului, să-i terorizeze prin gândul că teroarea e aproape, e nevăzută, e peste tot. În 60 de ani nu a existat în România (din păcate, putem spune) niciun atentat la adresa vreunui demnitar, niciunul măcar, nicio revoltă spontană, nici incendieri de maşini, nici spargeri de bănci sau vandalizări ale magazinelor, nimic care să justifice asemenea măsuri extreme de pază, demne mai degrabă de un lagăr de concentrare decât de o ţară europeană.

Aici, în România, se judecă însă altfel decât în ţările civilizate. Aici se gândeşte conform principiului „paza bună trece primejdia rea", „dacă nu ai nimic de ascuns, de ce te temi", „frica păzeşte pepenii", „mai bine să previi, decât să combaţi". În Occident, unde statul este al cetăţeanului, şi nu cetăţeanul al statului, unde „ministru" înseamnă încă în sensul cel mai propriu „servitor", unde există o cultură îndelungată a criticii, unde libertatea mea se întinde până la libertatea celuilalt, nici mai mult, nici mai puţin, unde un guvern îşi pierde legitimitatea şi poate fi răsturnat atunci când societatea consideră că acţionează împotriva intereselor sale, poliţistul nu trebuie să se facă văzut decât atunci când în mod explicit viaţa, libertatea şi integritatea uneia sau mai multor persoane sunt puse în pericol. În rest, trebuie să-şi mănânce în linişte, în biroul lui, gogoşile cu cafea. Lipsa lui din câmpul vizual al cetăţeanului semnifică în fond, ca să rezumăm, lipsa ameninţării statului la adresa libertăţii cetăţeanului. (De altfel, dihotomia stat–cetăţean îi este complet străină occidentalului, dar cât se poate de familiară românului.)

P.S.

Felul imbecil-respectuos în care jurnaliştii se adresează poliţiştilor, în care îi invită să ne dea sfaturi, să ne spună ce avem voie să facem şi ce nu, care sunt măsurile pe care le vor lua, combinat cu modul de-a dreptul infracţional în care colaborează cu aceştia difuzând imagini cu oameni percheziţionaţi, puşi să sufle în băşică, prinşi în diferite flagrante – călcându-se astfel în picioare dreptul la imagine, la apărare şi principiul neinfluenţării anchetei –, nu face altceva decât să contureze şi mai clar trăsăturile unui stat poliţienesc. Pentru că acesta, pentru a se manifesta cum se cuvine, trebuie să aibă în slujba lui şi mass-media.

Ștefan Afloroaei – Despre metafizică în lumea de astăzi

Ultima carte a profesorului ieşean Ştefan Afloroaei, *Metafizica noastră de toate zilele*, apărută la Editura Humanitas în 2008, readuce în discuţie o problematică ce părea demult uitată. Însuşi titlul cărţii anunţă ideea principală a acesteia, anume faptul că metafizica, departe de a fi o preocupare a unei epoci revolute, un domeniu specializat în obscurităţi sau numele noilor obscurantisme ce invadează lumea, este o cât se poate de firească şi de prezentă „dispoziţie" a noastră, o „formă de sensibilitate", o „experienţă" cum singur autorul îi spune.

Dar titlul cărţii mai anunţă o idee ce se reliefează pe măsură ce citim paginile acesteia. Anume că „obiectul" metafizicii nu este, aşa cum se crede îndeobşte, ceva desprins de această lume, dincolo de ea, fără legătură cu cele ce se întâmplă „aici jos". Această idee preconcepută constituie şi motivul principal pentru care metafizica a fost în atâtea rânduri respinsă: neavând o bază empirică, neavând o întemeiere în cele direct cognoscibile şi astfel teoriile ei neputând fi niciodată validate ori infirmate, metafizica, s-a spus, poate fi apreciată precum o operă de artă, pornind de la criterii imanente acesteia, singura judecată asupra adevărului acesteia fiind posibilă doar pe temeiul coerenţei, neputându-se pune problema nici a corespondenţei cu cele vizibile – pe care prin definiţie le depăşeşte –, şi nici, din motive evidente, a corespondenţei cu cele ce nu se văd. Aşadar, în această viziune, unei „metafizici" nu i se poate cere mai mult decât să nu fie autocontradictorie; e suficient să se susţină pe ea însăşi precum o lume – la fel de departe de cea în care trăim ca şi de aceea pe care nu o ştim. S-au adus de asemenea învinuiri grave metafizicii – de la enunţurile

fără sens pe care le emite până la pretențiile absurde pe care le ridică. Astăzi, când putem vorbi de o adevărată scolastică a filosofiei analitice, de o filosofie oficială a pragmatismului și empirismului, când metafizica a încetat chiar să mai fie pusă la zid, fiind identificată cu un soi de alchimie sofisticată – preistorie a „adevăratei" filosofii, cea analitică, publicarea unei asemenea cărți este, indubitabil, un eveniment – atât pentru cultura română, cât și pentru cea europeană. Căci, în această lucrare autorul știe cum să demonteze prejudecățile legate de metafizică și să depășească înțelesul îngust al experienței și al realității concrete. Metafizica, fără a face parte dintre experiențele noastre curente, nu este mai puțin o experiență decisivă și definitorie pentru noi. Întâlnirea cu ea este pe cât de neașteptată, pe atât de inevitabilă, iar metafizica se leagă într-un mod intim de viața noastră, de lumea în care trăim, de felul în care gândim și chiar de acela în care simțim. Numai aceia care privesc din exterior metafizica și care-și uită propriile legături naturale cu aceasta o pot considera o meditație „asupra unor lucruri ce par să țină de o cu totul altă lume". Nu citirea unor cărți cu titluri ciudate, nici inițierea în folosirea unor concepte ce multora le pot părea cam vagi, nu doctrinele sau curentele de gândire epuizează atitudinea metafizică. „Nu în astfel de situații, ci exact atunci când el singur se confruntă, să spunem, cu logica neclară a gândirii sale, cu credințele proprii sau cu cele ale unui străin, cu granița indecisă dintre realitate și aparență, nu mai puțin cu acele întâmplări ce par să vorbească despre lipsa de sens a stărilor de lucruri. În astfel de situații – și într-o manieră absolut firească – se nasc acele atitudini și întrebări ce pot fi numite speculative, chiar dacă felul în care sunt exprimate este cât se poate de obișnuit."[74] Ceea ce constituie centrul de interes al acestei lucrări este felul în care se constituie „o experiență metafizică", experiență care abia face posibilă orice concepție metafizică, la fel ca și propria noastră situare în lume. Or, foarte pe scurt, experiența metafizică despre care vorbește Ștefan Afloroaei este una pe care, într-un fel sau altul, oricine o are măcar o dată în viața sa: experiența întâlnirii cu ceea ce excede gândirea, cu ceea ce depășește cadrele noastre mentale ori sufletești, cu ceea ce bulversează categoriile cu care operăm în mod obișnuit. Numai că izvorul acestei experiențe nu este nicidecum unul străin de lumea în care ne ducem viața obișnuită după

[74] Ștefan Afloroaei, *Metafizica noastră de toate zilele*, Humanitas, București, 2008, p. 11.

cum nu este străin de noi înșine; el are deseori cele mai familiare și obișnuite chipuri – cum ar fi acela al aproapelui sau propriul nostru chip privit în oglindă, chipul unei fete frumoase ori acela al bucuriei pure și simple; poate de asemenea să aibă chipul – schimonosit – al suferinței devastatoare sau pe acela, îngândurat și senin, al tristeții vesperale. Dar în toate aceste fapte ale vieții noastre, în toate aceste fapte de viață survine – mai cu seamă în anumite momente – o excedență a lor, un surplus, un altceva ce nu se poate reduce la ceea ce ele arată/întruchipează, dar nici nu poate fi izolat de pura și simpla lor apariție. Simpla și școlăreasca separare a esenței de aparență ori de existență, a ființei de ființare, a gândirii de trup, a imaginii de realitate, a lucrului în sine de fenomen este incapabilă să lămurească ceva din această experiență care face să irumpă originara unitate a celor despărțite ori profunda coincidență a celor ce sunt contrare.

Ștefan Afloroaei ia în discuție o situație care este întru totul exemplară pentru gândire: anume aceea în care aceasta, punându-și anumite întrebări, cum este cea privitoare la sensul de ființă a celor existente, constată că poartă mereu cu sine deja un preînțeles al acestora. De asemenea, gândirea e nevoită să se interogheze asupra propriei îndreptățiri de a „răspunde în mod clar la o întrebare cum este cea privitoare la ființa însăși."[75] Așadar, în chiar exercițiul ei cel mai propriu gândirea este nevoită să reflecteze asupra ei înseși. Reflecția asupra ființei obligă gândirea să se întoarcă asupră-și.[76] Acest fapt nu a rămas fără consecințe. Autorul amintește una singură pe care o aflăm în epoca modernă: învestirea conștiinței drept „instanță ultimă", „subiectivitate pură și originară, fondatoare." De la Descartes la Kant și de la Hegel la Husserl eul este considerat „un adevărat principiu a tot ce înseamnă realitate sau certitudine".[77] Însă nu avea cum să nu apară, pe același temei, și reversul acestei atitudini. Pentru Pascal eul este detestabil, pentru Nietzsche un fapt contingent, o interpretare,

[75] *Ibidem*, p. 19.
[76] „Se ascunde aici, cum vedem, un fapt oarecum straniu. În chip fatal aproape, reflecția asupra ființei a devenit o reflecție asupra gândirii ce gândește cu privire la ființă. Gândirea orientată către ființă s-a întors inevitabil către ea însăși, spre a se pune pe sine în discuție. În loc să aprofundeze ceea ce-i este cu adevărat străin, ea face din ea însăși ceva străin, noua ei temă de cercetare." (Ștefan Afloroaei, *op.cit.*, p. 20).
[77] *Ibidem*, pp. 21-22.

un idol al omului modern, pentru Kierkegaard ceva profund scindat, în agonie pentru Dostoievski, gol pentru Baudelaire, atras de propria sa moarte pentru Eminescu, afectat încă de la venirea sa în lume pentru Freud. Există, aşadar, două limite în înţelegerea de sine a eului: una carteziană şi o alta profund sceptică.

Din această situaţie în care se află gândirea de a se pune pe sine însăşi în discuţie atunci când formulează întrebări de limită derivă o altă atitudine pe care o adoptă: aceea de a considera atitudinea naturală drept una nesatisfăcătoare şi de a privilegia calea secundă, a reflecţiei de sine. Simpla și naturala întrebare privitoare la fiinţă va lăsa locul întrebării privitoare la limitele raţiunii (Kant), la intenţionalitatea ei originară (Husserl), la felul în care alţii au gândit aceste teme precum fiinţa, existenţa, realitatea, sinele (Hegel). Din această perspectivă unele întrebări vor fi privite ca lipsite de sens, multe din ele fiind acele întrebări pe care atitudinea naturală le putea ridica: întrebarea privitoare la ce înseamnă un lucru în el însuşi, ce înseamnă adevăr, bine, frumos sau chiar întrebarea privitoare la fiinţă. Ca şi cum reflecţia de sine ar suspenda dreptul sinelui de a se preocupa de altceva decât de el însuşi. În dedublarea pe care o implică actul reflecţiei sinele produce din el însuşi obiectul reflecţiei, îşi devine lui însuşi străin şi astfel pe deplin suficient sieşi. Nu va mai căuta în afara sa acea alteritate pe care el însuşi a început să o numească.

În acest moment, crede Ştefan Afloroaei, gândirea nu mai poate fi cuprinsă în simplul ei exerciţiu conceptual. În chiar actul reflecţiei de sine, ca şi în actul de primă instanţă al reflecţiei asupra unor teme ultime, gândirea se confruntă cu nişte paradoxuri pe care nu le mai poate evita. Se află astfel nevoită să se depăşească pe sine în chiar exercitarea sa. Ştefan Afloroaei se opreşte asupra analogiei dintre gândire şi oglindă. Ca şi oglinda, gândirea reflectă „fluxul vieţii" din care ea însăşi face parte.[78] Termenul latin pentru oglindă *speculum* va putea să cuprindă şi acest înţeles al gândirii întrucât el semnifică „atât oglinda în care un lucru se reflectă, cât şi imaginea ce dublează acel lucru."[79]

[78] „Ceea ce aş dori să constat aici cu privire la înţelesul gândirii este că ea se situează deopotrivă în fluxul vieţii sensibile şi în marginea acestui flux. Face parte din acesta şi în acelaşi timp îi oferă o imagine de sine, o replică străină. Reprezintă astfel locul unei radicale dedublări – în absenţa căreia viaţa omenească nu ar fi ceea ce este cu adevărat. Numeşte acea dedublare a vieţii şi deopotrivă imaginea de sine pe care ea o face posibilă." (*ibidem,* p. 39).
[79] *Ibidem*.

Din punct de vedere kantian există două limite ale gândirii: contrazicerea de sine şi intuiţia originară. În folosirea conceptelor gândirea este limitată de contradicţie, iar de partea cealaltă este constrânsă să folosească conceptele. Altfel spus, nu poate gândi decât logic, adică necontradictoriu, fără ca această respectare a principiului noncontradicţiei să asigure obiectului gândit o altă posibilitate în afara celei logice, atunci când gândirea îşi extinde exerciţiul dincolo de graniţele intuiţiei sensibile. Din această captivitate logică nu s-ar putea evada decât prin ceea ce Kant numeşte intuiţie originară. Numai că „această din urmă posibilitate rămâne doar în seama lui Dumnezeu". Intelectul originar ar crea obiectul pe care-l intuieşte. Cu toate acestea, însăşi maniera în care Kant vorbeşte despre lucrul în sine lasă să se întrevadă o întrebuinţare speculativă a gândirii: diferenţa radicală pe care acesta o anunţă, enunţurile negative cu privire la acesta[80] semnifică faptul că logica obişnuită este suspendată atunci când se încearcă înţelegerea lucrului în sine.

Principiul noncontradicţiei comportă, consideră filosoful român Ştefan Afloroaei, o interpretare diferită de cea logică, putând întâlni chiar la Aristotel o semnificaţie metafizică. Fără excepţii, acesta se poate aplica doar într-o lume care ignoră condiţia temporalităţii sau a echivocităţii sensurilor. Întâmplările, varietatea perspectivelor asupra aceluiaşi obiect, deliberarea, luarea unei decizii fac ca acest principiu să fie excedat.[81] Ceea ce face posibilă formularea acestui principiu este reprezentarea lumii ca „bivalentă, pur actuală, finită şi bine determinată."[82] Aceste graniţe între care este activ nu sunt, după acelaşi filosof, şi graniţele gândirii în genere.

Paragraful 8 din *Metafizica noastră de toate zilele*, numit „Situaţii în care gândirea excede regula noncontradicţiei" este cu totul esenţial în discuţia de faţă. Ştefan Afloroaei se opreşte asupra a trei situaţii, frecvente în vorbirea şi în viaţa noastră cotidiană, situaţii care se sustrag principiului

[80] „Lucrul în sine nu presupune nimic altceva, nu dispune de intuiţie, nu poate fi cunoscut, nu se supune formelor categoriale" (*ibidem*, p. 52).
[81] „Vom înţelege de aici că, de fapt, acest principiu operează impecabil atunci când gândirea face abstracţie de temporalitate. Sau de orice alt complice metafizic al temporalităţii: contingenţă, perspectiva multiplă asupra celor existente, dispoziţiile lor contradictorii etc. Cu alte cuvinte, operează impecabil într-o situaţie pe care ar putea să o descrie perfect geometria euclidiană." (*ibidem*, p. 55).
[82] *Ibidem*, p. 58.

contradicției: lucrul oarecare, lucrul lipsit de orice determinații și ceea ce nu este obiect.

1. *Lucrul oarecare.* Sub chiar acest nume revine în viața noastră o situație care nu mai poate fi lămurită cu ajutorul principiului sub care, așa cum pretinde logica clasică, stă gândirea. Lucrul oarecare poate să fie și la fel de bine să nu fie, se poate întâmpla ori nu, poate fi adevărat sau fals în egală măsură, în același timp și sub același raport. Indiferența lui pe plan logic traduce indiferența noastră pe plan psihologic. Putem accepta la fel de bine că un lucru este sau nu, că s-a întâmplat ori nu s-a întâmplat, că a trebuit să survină sau este rezultatul unui simplu capriciu. Noi putem gândi lucrul oarecare fără ca gândirea să intre în convulsii logice. Îl acceptăm firesc ca și cum exigența noncontradicției nu l-ar privi deloc. Fie că e vorba de credința cuiva în schimbarea neașteptată a vremii peste noapte indiferent cum, fie că e vorba de fantasme onirice sau livrești, de cercul pătrat ori de vechile bestiarii gândirea dă semne evidente că poate gândi orice fără să respecte principiul noncontradicției.[83]
2. *Lucrul lipsit de orice determinații.* Cea de-a doua situație în care gândirea excede principiul noncontradicției se referă la lucrul pur și simplu. Atunci când gândirea încearcă să-l cuprindă, se vede pusă în situația de a recunoaște indistincția sau perfecta echivalență a acestuia cu nimicul însuși. Lucrul fără nicio determinație face ca ființa și nimicul să coincidă. În absolut, desprins de legături și de relații, *a fi* este identic cu *a nu fi*. E o situație paradoxală, mai ales că ne contrazice ideea pe care o avem cu toții conform căreia maximum de ființă este adus de absolut și nu de relativ. Or, în acest exercițiu al gândirii ești nevoit să accepți că maximum de ființă

[83] „Despre acesta [lucrul oarecare – *n.m.*] nu mai poți afirma că este invariabil unul și același, nici că este real *sau* aparent, adevărat *sau* fals. Regula logică pe care o exprimă acest *sau* ajunge de-a dreptul facultativă. Lucrul oarecare nu mai face parte dintr-o lume ce acceptă logica bivalenței. Nu se mai supune acelor condiții minimale cerute de regula noncontradicției. Dar, cu toate acestea, poate fi materie a gândirii, cel puțin în unele privințe. (...) Urmează de aici că orice poate fi gândit, chiar dacă nu apare ca un obiect bine determinat. Spunând că orice poate fi gândit, înțeleg de fapt că orice poate să inducă în mintea noastră un simplu gând, o părere, o impresie anume. Nu e nevoie acum să respecți cu strictețe, referitor la lucrul în atenție, regula logică a noncontradicției.” (*ibidem*, p. 59).

este identic cu absența ființei. Nu doar budismul care acordă nimicului valoare de principiu sau concepția heracliteană a devenirii universale vor sta sub semnul acestei priviri a lucrului în absolutul său contradictoriu, dar și gândirea comună care dezvoltă – mai ales în proverbele și apoftegmele privitoare la translarea reciprocă a vieții și a morții – „o înțelegere a lucrurilor prin termenul lor de contrast izbitor.”[84]

3. *Ceea ce nu este obiect.* Este cea de-a treia situație în care gândirea nu mai poate fi supusă regulii noncontradicției. Anume, atunci când aceasta nu mai operează cu simple judecăți predicative ori când gândește ceea ce nu se mai supune simplei condiții de obiect. Când apar alte moduri ale rostirii decât cea enunțiativă, dificultatea stabilirii adevărului sau falsității lor după principiul amintit deja devine maximă. Cum poți spune despre o rugăciune sau despre o laudă, despre o întrebare sau despre o narațiune că sunt ori nu sunt adevărate?[85]

Pe lângă toate acestea putem constata că gândirea nu-și este sieși niciodată sursă radicală. Este ce ne face să înțelegem cel mai bine Friedrich Nietzsche. În viziunea acestuia, gândirea unui filosof ascultă totdeauna de anumite instincte, de afirmații luate ca indubitabile, de idoli precum sinele absolut, voința originară, adevărul nemijlocit.[86] În definitiv, gândirea este supusă acelor „forțe de potențare a vieții sau de diminuare a ei”.[87] Propriu gândirii ar fi deci actul evaluării și al reevaluării continue. Însăși întrebarea „ce este?” atât de prezentă în dialogurile lui Platon

[84] *Ibidem*, p. 60.
[85] „Dificultatea devine însă mare atunci când nu mai este vorba de simple enunțuri, ci de alte moduri ale rostirii, o întrebare, o rugăminte, o narațiune, un ordin, o laudă. Și mai ales o rugă adresată în singurătate unei puteri nevăzute. Cu alte cuvinte, situația se schimbă radical atunci când ceea ce gândim nu poate fi obiect, în sensul modern al cuvântului. De exemplu, când gândirea caută să înțeleagă condiția de chip viu, persoana ca atare, știind bine că aceasta nu poate fi obiect oarecare, materie a unei experiențe indiferente. La fel, în legătură cu ceea ce numim eveniment istoric, viață sau istorie a unei comunități omenești. Tocmai acest lucru este decisiv pentru ceea ce am în vedere aici: gândirea ce caută acces la ceea ce nu este obiect, în ultimă instanță la ființa celor existente, poate urma o cale speculativă.” (*ibidem*, p. 62).
[86] *Ibidem*, p. 63.
[87] *Ibidem*, p. 64.

bunăoară ascunde o anumită modalitate de a întreba, sprijinindu-se pe o opoziție care întemeiază o întreagă metafizică: ființă și aparență, ființă și devenire. O simplă schimbare a acestei întrebări poate repune totul în discuție: dacă, așa cum face Hippias – ironizat de Socrate –, s-ar răspunde la întrebarea ce este frumosul ca și cum aceasta ar fi fost cine este „ai șanse mai mari să înțelegi despre ce este vorba în legătură cu ceva din lumea vieții. Căci poți astfel să te referi la mișcarea reală a unui lucru: «care sunt forțele ce pun stăpânire pe el? care este voința care-l posedă? cine se exprimă, se manifestă și chiar se ascunde în el?»”[88]

Și de multe ori se întâmplă ca gândirea să nu mai poată opera cu categoriile cu care este obișnuită. Se întâmplă de asemenea ca ceea ce mai înainte i se prezenta întru totul clar să-i apară pe deplin obscur, ceea ce avea natura certitudinii să fie supus unei totale și teribile îndoieli, ca ceea ce constituia un punct de sprijin să se dezvăluie ca un amețitor abis. Este acea situație pe care, ca nimeni altul, Descartes reușește să o trăiască și s-o exprime. În această situație totul trebuie repus în discuție, reîntemeiat, iar apelul la principii devine o exigență vitală. Pe lângă Descartes, autorul îl amintește aici pe Ortega y Gasset pentru care dezorientarea în lume specifică omului constituie adevărata rădăcină a atitudinii metafizice.

Există deci situații „în care gândirea se dovedește a fi reflexivă în chip cât se poate de sensibil”.[89] În percepția de sine a gândirii aceasta se afirmă cu adevărat ca act de comprehensiune. Ea este deopotrivă mărturie de sine și mărturie a ceea ce-i este străin. Atunci când reflectează de pildă asupra limitelor proprii ori când încearcă să discearnă ceea ce este cu adevărat important în viața omului. „Cu alte cuvinte, judecata indiferentă, cât se poate vorbi de așa ceva, nu reprezintă un act de gândire. O putem numi calcul, reflex, simplă operație logică, dar nicidecum gândire.”[90] În momentul în care omul resimte o inadecvare a sa la lumea în care trăiește, un dezacord între așteptări și realizarea acestora, gândirea este nevoită să reexamineze și să reîntemeieze totul. De asemenea, în momentul în care gândirea este excedată de acele lucruri pe care nu le mai poate trata decât acceptând antinomia, așa cum sunt acelea care țin de ceea ce

[88] *Ibidem*, p. 66.
[89] *Ibidem*, p. 73.
[90] *Ibidem*, p. 79.

este cu totul altfel (*ganz Andere*) sesizabile în experiența estetică sau cea religioasă, indecidabile din punct de vedere logic.[91]

Concluzia la care ajunge Ștefan Afloroaei este că gândirea analitică e incapabilă să acceadă la adevăratul paradox pe care-l implică toate aceste situații. Ele nu se mai livrează simplelor date categoriale și logicii aristotelice a noncontradicției. Departe de a fi un faliment al gândirii, acest fapt nu este decât o trecere la un alt mod al gândirii, cel cu adevărat speculativ. Cum spune autorul: „Logica noncontradicției nu este pur și simplu aruncată departe, ci condusă dincolo de ea, într-un alt spațiu de comunicare și înțelegere.”[92]

Trebuie observat că spre deosebire de aceia care consideră logica formală drept un impediment în calea unui adevăr „suprarațional”, Ștefan Afloroaei sesizează o nuanță de o importanță decisivă: depășirea logicii gândirii provine dintr-o supraumplere a acesteia; abia când logica noncontradicției a atins nivelul maxim în exercitarea ei poate să resimtă că ceva nu poate încăpea în cadrele acesteia, că mai este ceva care îi scapă. Nu întâmplător în ultimele pagini ale secvenței amintite autorul aduce în discuție experiența apofatică. Niciodată apofatismul nu vorbește de o inadecvare a lui Dumnezeu la mintea umană, ci, dacă putem spune astfel, de o supraadecvare a acestuia la ea; mintea este suprasatisfăcută, iar acest surplus a ceea ce gândește o face să treacă sau măcar să privească dincolo de propriile ei limite.

Este de asemenea remarcabil că experiența metafizică pe care o aduce Ștefan Afloroaei în discuție nu se traduce în termeni de lipsă ori de absență, ci, dimpotrivă, în termenii excedenței, depășirii, surplusului. Dacă Ortega y Gasset putea găsi dezorientarea, golul sau absența ca origine a unei atitudini filosofice[93], dacă Emil Cioran putea vorbi de o deficiență vitală din care ia naștere spiritul, Gabriel Marcel se putea referi la neliniște ca fiind definitorie pentru ființa umană[94], iar Albert Camus descria

[91] *Ibidem*, p. 88.
[92] *Ibidem*, p. 89.
[93] „După cum se vede, ființa este ceea ce lipsește în viața noastră, golul sau vidul enorm din viața noastră pe care gândirea, în efortul ei necurmat, se străduiește să-l umple.” (Ortega y Gasset, *Câteva lecții de metafizică,* Humanitas, București, 1999, p. 76).
[94] „...un suflet căruia oricare neliniște de sine îi este străină este un suflet sclerozat.” (Gabriel Marcel, *Omul problematic*, Apostrof, Cluj-Napoca, 1998, p. 131).

o revoltă metafizică în care individul se declară „frustrat prin creaţie"[95], Ştefan Afloroaei vine să ne vorbească despre o experienţă căreia termenii negativi îi sunt proprii într-o prea mică măsură. Sensul depăşirii implicat de actul metafizic despre care filosoful ne vorbeşte nu se mai reduce la depăşirea unei condiţii precare a omului sau a gândirii sale, a vieţii sau a fiinţei sale sufleteşti, ci se referă la depăşirea implicată de lucrurile care pur şi simplu „ne depăşesc". Ne depăşesc fără să ne anihileze gândirea, şi, dimpotrivă, îi asigură o nouă demnitate desfăşurată prin exerciţiul ei speculativ.

Ce ar mai putea spune omului de azi afirmaţia că „nu totul stă în puterile noastre".[96] Oricât ar părea de simplă, această idee are o importanţă covârşitoare, mai ales azi, când prea puţin se crede a mai fi rămas ceva în afara puterii omului. Când face această experienţă, omul se vede adus faţă către faţă cu ceea ce este într-un fel sau altul „dincolo de el", fie că e vorba de moarte, de Dumnezeu sau de ceea ce nu el poate decide. Şi totuşi nu putem vorbi în mod simplu de o despărţire radicală între ceea ce este şi nu este, între ceea ce poate şi nu poate face, între mortalitate şi imortalitate. Dacă ar fi aşa, metafizica şi dispoziţia speculativă a gândirii ar fi inutile. Or, de fapt, nici nu se întâmplă vreodată aşa. Dimpotrivă, între cele ce se arată ca fiind deosebite există o unitate adâncă a lor, ceea ce nu vrea să însemne că unitatea ar fi mai adevărată decât deosebirea lor sau că unitatea ar fi esenţială şi deosebirea aparentă, ci ambele sunt la fel de reale, dependente una de cealaltă, lămurindu-se reciproc. Într-un fragment memorabil, Ştefan Afloroaei vorbeşte despre dubla condiţie pe care eul o poate împărtăşi: „Este vorba, în fond, de o dublă condiţie pe care eul o poate trăi. Dorinţei sale de maximă expansiune îi corespunde, ca un ecou din cealaltă parte, sentimentul nimicniciei. Doar că nici voinţa dilatării nelimitate şi nici sentimentul nimicniciei nu conduc la disoluţia de sine. Deşi ambele pot să apară ca devastatoare, nu vor anihila cu totul eul sensibil. Dimpotrivă, ele caută să descrie locul în care se întâlnesc cele

[95] „Revolta metafizică e mişcarea prin care un om se ridică împotriva condiţiei sale şi întregii creaţii. Ea e metafizică deoarece contestă finalitatea omului şi a creaţiei." (Albert Camus, *Omul revoltat*, RAO International Publishing Company, Bucureşti, 1994, p. 229).
[96] Şt. Afloroaei, *op.cit.*, p. 93.

două puncte de vedere, cele două priviri, anume privirea de aici şi privirea de dincolo. Sau, cum au fost numite altădată, privirea de pe pământ şi privirea din ceruri. Privirea de pe pământ îi lasă omului posibilitatea de a-şi vedea forţele proprii în toată amploarea lor, cu toată expansiunea lor, ca şi cum el ar fi singurul stăpân al acestei lumi. Privirea din ceruri, niciodată complet absentă, îi acordă omului şansa gravă de a se vedea pe sine în cuprinsul celor de necuprins, cu toată finitudinea sa, punct infim în fulguraţia clipei. El se priveşte din acel loc aparte care limita însăşi îl numeşte. Iar înţelesul limitei este acum cel de provenienţă sau temei – şi nu de simplă limitare, negaţie."[97]

La Ioan Damaschinul autorul găseşte o perfectă ilustrare a celor afirmate. Tocmai scriitorul creştin, care neagă existenţa necesităţii şi a constrângerii, afirmând „necesitatea" liberului-arbitru – care, fiind cea mai aleasă facultate a omului, nu are cum să fie inutilă –, va recunoaşte „la frontierele liberului-arbitru (...) pe cele care nu sunt în puterea sa."[98] Între însemnătatea sa maximă şi deopotrivă minimă se obţine fenomenul eului, dar nu al acelui eu cartezian care se consideră pe sine ca singura instanţă absolută, ci al eului care atunci când se propune pe sine „o instanţă solitară, singurul atom sau reziduu metafizic"[99] mai descoperă în el însuşi un alt sens al singurătăţii.

Pentru lămurirea semnificaţiei speculaţiei şi dispoziţiei speculative, Ştefan Afloroaei realizează la un moment dat o extrem de interesantă incursiune în istoria sensurilor acestui termen. Aflăm astfel că mai înainte de a desemna o activitate superioară, elevată, chiar supremă în ordinea activităţilor dătătoare de fericire, cel puţin după Aristotel, speculaţia a desemnat „supravegherea pe timp de noapte, mai ales în vremuri de mari dispute".[100] Situaţia celui care era numit speculator nu era deloc simplă, el avea datoria să identifice eventualele pericole, în registrul destul de ambiguu al luminozităţii nocturne, să discearnă cu acurateţe între păreri, spaime

[97] *Ibidem*, p. 100.
[98] *Ibidem*, p. 102. Şi mai departe: „Aşadar, sunt readuse în relaţia lor originară, adică în lumina creaţiei şi a escatologiei, facultatea omului de a delibera şi pronia divină. Pe această axă verticală care le uneşte se vor face văzute, ca într-o oglindă, cele care sunt şi cele care nu sunt în dependenţă de voinţa omului." (*ibidem*).
[99] *Ibidem*, p. 103.
[100] *Ibidem*, p. 109.

proprii şi primejdii reale. Această imagine a celui care veghează noaptea confruntându-se cu nesiguranţa indusă de condiţia sa şi de situaţia în care se află poate fi regăsită, crede gânditorul luat în discuţie, în mai multe ipostaze, începând de la cel care stă de strajă până la acela care contemplă spectacolul lumii şi al vieţii, şi de la acela care îşi revede seara faptele de peste zi în scopul unei evaluări morale până la însăşi condiţia noastră, omenească, care ne constrânge să interpretăm fapte şi cuvinte, lucruri şi oameni, semne interioare şi semne exterioare la lumina neclară şi nesigură a întunericului în care am fost puşi de veghe.[101]

Cel care reflectează asupra lui însuşi descoperă ceea ce îi este străin. Se descoperă faţă de el însuşi străin, apoi descoperă ceea ce îi e cu adevărat străin. Numai că după această primă înstrăinare a sa, ceea ce îi este cu adevărat străin va putea fi trăit şi ca ceea ce îi este întru totul propriu.

Ceea ce este definitoriu pentru mintea speculativă este că nu se blochează în diferenţierea dintre imagine şi lucrul în sine, ci „caută acces la modul în care un lucru în sine se dă el însuşi în afară de sine."[102] Pornind de la propria experienţă, a reflecţiei de sine în care eul însuşi îşi devine străin, îşi este deopotrivă imagine şi obiect, prezenţă şi reprezentare, poate acum să înţeleagă că „natura unui lucru nu se dă decât odată cu imaginea ei, ca sens al acelui lucru."[103] Speculaţia poate deci să aducă din nou la lumină corelaţia originară între cele radical diferite, „aşa cum sunt lucrul ce poate fi gândit şi actul de a gândi". Or, în această ordine de idei, însăşi separaţia dintre filosofia speculativă şi cea practică devine inacceptabilă. Căci filosofia speculativă este practică în cel mai înalt grad întrucât priveşte „însuşi sensul vieţii omeneşti". Exerciţiul speculativ înseamnă, după Cusanus, „a-ţi duce viaţa în pace", „linişteа spiritului sau cea mai înaltă fericire a sa".[104]

Câteva definiţii ale gândirii în modalitatea sa contemplativă sunt întru totul remarcabile: „facultatea ce reflectă, actul în care reflectă şi fiinţa asupra căreia reflectă ajung acum să fie unul şi acelaşi lucru", „formă exemplară a ceea ce s-a numit *speculum*, oglindă, locul metafizic unde se constituie ca atare, în unul şi acelaşi act, ceea ce reflectă, lucrul reflectat şi

[101] *Ibidem*, pp. 110-113.
[102] *Ibidem*, p. 123.
[103] *Ibidem*, p. 122.
[104] *Ibidem*, p. 124.

imaginea sa", „gândirea îşi devine clară şi distinctă exact atunci când se pune pe ea însăşi în discuţie, când pune la îndoială chiar felul ei propriu de a percepe."[105] Aceste definiţii sunt legate de o extrem de nuanţată analiză a situaţiei descrise de Descartes în *Meditaţiile* sale. La capătul extrem al îndoielii întâlnim certitudinea, la capătul extrem al eului îl întâlnim pe Dumnezeu.[106]

Imaginea privirii care se priveşte pe sine este elocventă. Ea redă întru totul actul reflecţiei speculative. Şi pornind de la această experienţă a eului care se descoperă pe sine dedublat în chiar temeiul său, adică dublu în chiar unicitatea sa, se poate descoperi întreaga lume sub semnul reflectării. Căci nimic nu scapă reflecţiei, în dublul sens al acestui termen: ceea ce reflectă este el însuşi reflectat la rândul său de ceea ce reflectă: cerul în adâncul mării şi marea în mersul norilor, pădurea în ochii sălbăticiunii şi sălbăticiunea în starea bună sau precară a pădurii, chipul omului în privirea celui de faţă şi cel care priveşte în dispoziţia celui din faţa sa, lumea însăşi în limba pe care o vorbeşti şi limba în starea de lucruri a lumii existente.[107]

Metafizica şi atitudinea speculativă a gândirii apar în momentele în care omul simte că se confruntă cu anumite fenomene care exced câmpul experienţei ori gândirii sale obişnuite. Atunci când anumite situaţii-limită se refuză rezolvării simple, tehnice, calculate, ştiinţifice sau logicii analitice, formal-noncontradictorie. Fie că au fost descrise ca fiind „cu totul altfel" (Rudolf Otto), „străine condiţiei de obiect", „indisponibile şi indeterminabile" (Heidegger), „sub dubla tendinţă de a se arăta şi retrage în una şi aceeaşi mişcare" (Lossky), „dialogice, în sensul că logosul însuşi survine ca dialog originar" (Gadamer), ca „epifanii" (Eliade), având „un sens profund nonintenţional" (Lévinas) şi „irevocabil străin" (Waldenfels), aceste fenomene dau naştere la nişte întrebări care „deşi se referă la

[105] *Ibidem*, pp. 126-128.
[106] „Este adevărat că eul asupra căruia meditează Descartes se dovedeşte capabil să-şi perceapă propria finitudine. Mai mult încă, această percepţie coincide cu anticiparea a ceea ce, dincolo de sine, îi este orizont viu de posibilitate. Căci tot ce realizează în reflecţia sa – dedublare profundă şi sesizare a finitudinii sale – este posibil doar în credinţa unei alte prezenţe, ce nu cunoaşte limite sau sciziune de sine. Privirea întâlneşte dincolo de sine tocmai ochiul care oricând o priveşte, aşa cum vorbirea sa află acolo cuvântul care îi vorbeşte. Este întrevăzută astfel însăşi puterea divină, prezenţa ei absolută şi inefabilă." (*ibidem*, p. 129).
[107] *Ibidem*, p. 155.

modul omenesc de viață, par să orienteze către alte linii de orizont și, în acest sens, către o altă lume."[108] Cu toate acestea, întrebările pe care gândirea speculativă le ridică au legătură cu viața propriu-zisă. Iar oamenii se află în dispoziție afectivă mult mai profund și mai des decât îndeobște se crede. Metafizica este „la lucru", chiar atunci când pare să lipsească. „Aceasta înseamnă, simplu vorbind, că metafizica este oricând prezentă în ceea ce omul face și gândește. Mai simplu încă, ea este deja presupusă cu oricare act al gândirii sau al voinței noastre: unele credințe și reprezentări active în mintea noastră, unele imagini și coduri simbolice (cum este, pentru Nietzsche, cel de natură gramaticală), unele întrebări de limită care ne frecventează în cele mai neașteptate situații, toate acestea ne spun că metafizica este continuu la lucru."[109]

Ce înseamnă exercițiul speculativ, după Ștefan Afloroaei? Înseamnă a privi distincțiile ca orientând către un al treilea termen. Astfel, spre exemplu, distincția dintre trecerea timpului și eternitate își găsește sens în lumina unui nou termen, acela de clipă eternă (*nunc stans*). Acesta nu este un caz de dizolvare a tensiunii dintre cei doi termeni, de împăcare hegeliană a lor, și astfel de anulare a acestora, ci o aducere la lumină a „orizontului originar în prezența căruia devine posibilă orice distincție elementară în ordinea existenței."[110] Acest orizont originar nu este altul decât orizontul ființei.

Poate că această sarcină este întru totul proprie omului, tocmai datorită naturii sale de ființă a intervalului sau a „intermundiului", cum îl numește în *Lumea ca reprezentare a celuilalt*: „Rămânem crucificați între cer și pământ sau între ființă și neant. Făptura noastră spânzură definitiv între Satan și bunul Dumnezeu, cu posibilitatea sau damnația de a participa la fiecare din cele două limite numite. Locuim tocmai în acest spațiu al lui *între*, urmând a da chip nedeterminării sau ambiguității totale. Nu trebuie să vezi în această răstignire ce se reia cu fiecare dintre noi vreo pricină de disperare sau de orgoliu nemăsurat, ci doar o întâmplare dată omului pentru totdeauna."[111]

[108] *Ibidem*, pp. 170-171.
[109] *Ibidem*, p. 172.
[110] *Ibidem*, p. 177.
[111] Ștefan Afloroaei, *Lumea ca reprezentare a celuilalt*, Editura Institutul European, Iași, 1994, p. 46.

Însă ființa cunoaște mai multe accepțiuni. Ștefan Afloroaei se oprește asupra acelor accepțiuni speculative ale ființei în vorbirea de zi cu zi care „ilustrează fenomenul hermeneutic al unei duble excedențe".[112] Aceste accepțiuni sunt: „există ca atare", „este de față", „se află", „se întâmplă", „este real". Excedența se manifestă prin aceea că faptul de existență nu poate fi transformat în obiect și nu poate fi determinat logic în chip satisfăcător, pe de o parte, iar pe de altă parte, chiar în momentul în care numim un lucru avem mai mult sau mai puțin explicit în minte diferența dintre existența acelui lucru și modul său de a fi. Altfel spus, în fața unui fapt de existență este resimțită imposibilitatea semnificației și semiozei în genere, dar și „distanța dintre apariție și modul ca atare de a fi al unui lucru", în care, insolubilă și inepuizabilă fiind, „se află sursa unei rezerve uriașe de semnificare."[113] Întotdeauna, simpla existență a unui lucru excede orice semnificare posibilă a acelui lucru, această situație fiind indisolubil legată de diferența imensă pe care o resimțim întotdeauna între existența ca atare a lucrului și un fel sau altul în care acesta apare. Noi continuăm să vorbim însă despre lucruri „așa cum sunt ele", „în realitate", „de fapt".

A exista. Cu privire la prima accepțiune a termenului, Ștefan Afloroaei remarcă faptul că de fiecare dată când folosim „este" în sensul său copulativ, sensul său existențial rămâne ca un orizont care depășește cu totul orice predicație posibilă. Când spunem despre un om că este ceva sau altceva, întotdeauna afirmăm și faptul pur și simplu al existenței sale, care face posibilă orice atribuire a unui predicat ori a altuia, dar care nu se reduce la niciunul din acestea, fiindu-i, așa-zicând, transcendent.[114] Iată cum în acest simplu act de vorbire se ascunde un sens metafizic pe care, chiar dacă nu îl conștientizăm mereu explicit, îl acceptăm implicit.

A fi de față. Nu altfel se întâmplă cu cealaltă accepțiune a lui „a fi", „a fi de față". A fi de față nu este epuizat de coordonatele spațio-temporale ale faptul de a fi aici și acum, prezența nu este epuizată de faptul de a fi prezent. Dimpotrivă, se prea poate ca cineva să-ți stea în față, dar

[112] Ștefan Afloroaei, *Metafizica noastră de toate zilele*, Editura Humanitas, București, 2008, p. 182.
[113] *Ibidem*, p. 185.
[114] „Cuvântul «este» aduce întotdeauna cu sine o rezervă uriașă de semnificație. (...) Cu orice «este» vine în față un mod de a fi, un nume al ființei, oricât de neclar am percepe noi acest lucru." (*ibidem*, p. 190).

să fie de fapt în altă parte sau chiar „absent". Şi invers, lucruri de mult trecute ori încă neîntâmplate să fie de faţă. De multe ori, acestea contează cu mult mai mult decât cele care efectiv se înfăţişează ochilor noştri. Aşadar, „sensul de prezenţă al cuvântului «este» conduce mult dincolo de spaţiul logic al unei propoziţii".[115]

A se afla. Această accepţiune a fiinţei, aduce cu sine, din nou, excedenţa. Când spui despre ceva că se află într-un anumit loc, în drum spre... sau într-o anumită stare, pe lângă atribuirea unor anumite proprietăţi, reflexivul anunţă o situaţie care nu mai poate fi cuprinsă de categoriile obişnuite ale gândirii.[116] A se afla înseamnă mult mai mult decât a fi într-un loc sau într-o stare anume, înseamnă a se expune în ceea ce are un lucru mai de necuprins. Când spui despre ceva ori cineva că se află, îi recunoşti implicit fiinţa sa pură şi simplă, care depăşeşte orice categorie şi care nu se poate reduce la niciun concept.

A se întâmpla – luminează dintr-un alt punct de vedere fiinţa, aşa cum ştim în experienţele noastre cele mai obişnuite să o recunoaştem. Când afirm despre ceva că se întâmplă, resimt ceea ce depăşeşte orice putere de semnificare; cu toate acestea, distanţa nu este infinită întrucât întâmplarea mă lasă totuşi să întrevăd ceea ce duce dincolo de ea.[117] Reflexivul impersonal trimite la o situaţie în care subiectul sau nu este determinat, sau nu există pur şi simplu. Un exemplu pe care l-am putea da pentru a lămuri spusele autorului consider că ar putea fi preluat din felul în care uzanţele prevăd alcătuirea unei depoziţii. Simpla propoziţie de început: „în ziua X *s-au întâmplat* următoarele" trimite la această accepţiune a fiinţei. „A se întâmpla" nu doar că nu se limitează aici la persoanele implicate, la evenimentul relatat, la circumstanţele amintite ori la punctul de vedere al martorului, ci indică incomensurabilul dintre cele relatate şi cele într-adevăr

[115] *Ibidem*, p. 196.
[116] „Forma reflexivă a verbului aduce în atenţie tocmai acest mod distinct în care se arată el însuşi. Ceea ce se petrece priveşte nemijlocit sinele său, se petrece *a se* şi nu *ab alio* (ca să reiau o distincţie mai veche). Când conştiinţa exprimă acest fapt, distanţa sa faţă de ceea ce are în vedere devine într-o anumită privinţă de netrecut. Categoriile obişnuite ale gândirii – cum sunt obiect şi subiect, cauză şi proprietate – nu te mai ajută să numeşti ceea ce se anunţă în acest fel." (*ibidem*, p. 197).
[117] *Ibidem*, p. 199.

întâmplate. Prin „s-a întâmplat" se recunoaşte că originea evenimentului depăşeşte cu totul „cauzele" evenimentului şi evenimentul, ca atare. Prin acest „s-a întâmplat" metafizica îşi face simţită prezenţa şi sub chipurile mai umile ale faptelor vieţii noastre. Iar atunci când ni *se întâmplă* o nenorocire sau un necaz, sentimentul nu va fi cu mult diferit de cel pe care îl încearcă eroul unei tragedii în faţa destinului, ceea ce estompează şi pune în discuţie graniţa dintre întâmplare şi destin.[118]

A fi real. Această ultimă accepţiune a fiinţei în vorbirea de zi cu zi trimite la experienţa a ceea ce este „mai mult", a ceea ce „depăşeşte" sau este dincolo de puterea gândirii noastre. Deşi nu putem avea acces la un înţeles ultim al vieţii, al lucrurilor sau al faptelor, nu încetăm să trimitem către acest sens al fiinţei. Vorbim despre lucruri aşa cum sunt în realitate, despre fapte sau oameni reali, dar acest „a fi real" rămâne totuşi în mare parte nedeterminat. Nu-l putem cuprinde într-o definiţie şi totuşi el operează ca un fel de idee regulatoare.[119]

Astăzi, sunt prevalente alte accepţiuni, precum aceea a actualităţii (cerinţa de a fi la zi, la curent), a nemijlocitului, a cantităţii şi extensiunii, a relaţiei, a posesiunii („a avea"), a faptei, a noutăţii. Dar mai ales întâmplarea se impune ca „un nume al fiinţei de fiecare zi".[120]

Cum astăzi nu se mai poate vorbi de cunoaşterea a „ceea ce este întrucât este", gândirea va reconsidera contingenţa ca pe „un fapt firesc şi ireductibil."[121] Cum lumea se sprijină pe nimic, pe un abis, iar sentimentul absenţei fiinţei este tot mai des întâlnit, întâmplarea devine „un nume al fiinţei în lumea de astăzi, probabil numele ei cel mai frecvent şi mai inofensiv."[122] Întâmplarea are „un element care excede în chip evident sfera intenţionalităţii omeneşti" şi ţine de „lumea unui dialog destul

[118] „În ultimă instanţă, (întâmplarea) este în stare să readucă în atenţie acea prezenţă vagă sau indeterminată, gravă totuşi, pe care o numim pur şi simplu destin." (*ibidem*, p. 204).
[119] „Este firesc, aşadar, să recunoaştem în legătură cu modul real de a fi o rezervă nedeterminată, ceva care, în faţa percepţiei şi a formelor de expresie, se oferă şi se retrage la nesfârşit. Gândirea se simte continuu atrasă de ceea ce o excede şi o conduce astfel dincolo de puterile ei. Acest dincolo, marcat în parte de contingenţă, se anunţă sub forma unei discontinuităţi aproape violente." (*ibidem*, p. 207).
[120] *Ibidem*, p. 220.
[121] *Ibidem*, p. 221.
[122] *Ibidem*, p. 223.

de liber între ceea ce ne este propriu şi ceea ce este străin."[123] De asemenea, în economia ambiguă a unei întâmplări putem sesiza „locul unei puteri sau energii libere".

E deosebit de importantă şi de valoroasă această idee a întâmplării ca loc de întâlnire a voinţei cu ceea ce o depăşeşte, a finitudinii cu ceea ce nu mai stă sub semnul vreunei limite ştiute, a propriului cu ceea ce este străin. Fraza în care este exprimată această idee este absolut remarcabilă: „Conştiinţa finitudinii şi a unui mod propriu de a fi i se descoperă omului doar în măsura în care acesta întrevede cu adevărat un dincolo, un cer al acestui pământ şi un destin aproape incomprehensibil al celor ce par pierdute în lume."[124] Întâmplarea nu este pură contingenţă pentru că aceasta nu poate fi înţeleasă decât împreună cu termenul său opus. Chiar dacă prin „se întâmplă" nu mai este vizată o putere divină sau forţa oarbă a destinului, totuşi „întâmplarea indică şi o altă sursă a semnificării decât cea proprie minţii şi voinţei omeneşti."[125]

Relaţia dintre întâmplare şi destin este analizată pe larg cu un extraordinar spirit de fineţe în cartea sa, *Întâmplare şi destin*, apărută în 1993, la Iaşi. Sintagma, deosebit de inspirată, „întâmplare destinală" o găsim aici şi fără îndoială că ea poate sta alături de mari sintagme ale filosofiei, precum „*nunc stans*", „*coincidentia oppositorum*", „motor nemişcat". Numai unei gândiri metafizice nu îi poate scăpa acest paradox – pe care îl putem întâlni totuşi în viaţa noastră de zi cu zi, anume că destinul emerge din marea haotică de întâmplări în care trăim. Ca şi cum ar descinde direct din modelul sau arhetipul creaţiei, întâmplarea e necesitate liberă şi libertate necesară, fiind supusă unei necesităţi interne, tot ce se face prin ea trebuind să fi fost făcut de îndată ce a fost făcut. Punerea timpului sub semnul imaginii – de provenienţă heraclitiană – a unui copil care se joacă, valorizată mult de Nietzsche, este reluată şi de Ştefan Afloroaei cu acelaşi scop de reprezentare a antinomiei temporalităţii. Iar dacă despre destin (şi

[123] *Ibidem*, p. 225.
[124] *Ibidem*, p. 230.
[125] *Ibidem*, p. 232.

întâmplare) s-a spus că este orb, nu mai puţin adevărat este că există un fel de clarviziune pe care numai orbii o pot avea.[126]

Putem spune că toată această discuţie culminează în paginile în care Ştefan Afloroaei vorbeşte despre frumuseţe. Pornind de la textul lui Borges, *Frumuseţea ca senzaţie fizică*, remarcă faptul că între frumuseţea sensibilă şi frumuseţea ca atare, sau, dacă se preferă, frumosul în sine, nu există o singură posibilitate de a alege. Unii au ales frumosul în sine ca fiind adevăratul, realul frumos, faţă de care frumuseţea sensibilă – aceea a unei fete frumoase, a unui cal sau a unui obiect – nu ar fi decât còpii, imagini, aparenţe, alţii au optat pentru frumuseţea sensibilă ca fiind singura realitate, absolutizarea unui frumos în sine, fără chip, fără formă, fără culoare nefiind decât o abstracţie fără sens. Fără să renunţe la distincţia dintre în sine şi sensibil, Ştefan Afloroaei le aduce împreună, le face să depindă una de cealaltă, să nu existe decât una prin cealaltă: „ea este deopotrivă pură şi sensibilă, simplă şi contingentă."[127]

[126] „În Homer, mai de timpuriu încă, se sugerează într-un alt chip cum anume Zeus însuşi se află sub întâmplarea Destinului. El va hotărî soarta fiecărui om în parte, dar o face luând la întâmplare, din vasul binelui şi din cel al răului, ceea ce se cuvine fiecăruia. Este uluitor acest fapt, un paradox absolut, să aduci *la întâmplare* ceea ce se cuvine întru totul fiecăruia. Deşi scoate singur din întuneric destinul fiecărui muritor, el o face sub semnul întâmplării, căci nu cântăreşte nimic şi nu ştie dinainte ce anume va distribui celor ce-şi aşteaptă rândul la o existenţă temporală. Să credem, îndepărtându-ne oarecum, că întâmplarea ce a făcut cu putinţă destinul nu poate fi decât una destinală." (Ştefan Afloroaei, *Întâmplare şi destin*, Editura Institutul European, Iaşi, 1993, pp. 82-83).
[127] Ştefan Afloroaei, *Metafizica noastră de toate zilele*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2008, p. 239. Iar la pagina 242 întâlnim această splendidă descriere a frumosului: „Ne aducem aminte că Hippias, altădată, a înţeles să răspundă la întrebarea «ce este frumosul?» ca şi cum întrebarea ar fi fost «cine?»: frumosul înseamnă o fată frumoasă, afirmă el pentru început (*Hippias Maior*, 287 e). Pare să fie un răspuns naiv, lucru oarecum firesc din partea unui tânăr care nu-şi pierduse mult timp cu astfel de chestiuni. Însă acest răspuns, în pofida a ceea ce va spune Socrate, trimite la ceva extrem de concret şi de viu, numind un lucru care poate deveni cu adevărat frumos. Când spunem că frumosul se descoperă sub chipul unei fete frumoase, adică şi în acest fel, nu ajungem neapărat să identificăm frumosul în sine cu un chip anume sau cu orice altă apariţie frumoasă.(...) Ceea ce spunem este doar atât: cu orice lucru frumos se fac resimţite atât frumosul în sine, cât şi întruparea sa concretă. Chipul frumos al unui om îţi oferă atât frumosul în sine, cât şi modul sensibil în care este frumos acel om. Cu fiecare lucru se anunţă, mai mult sau mai puţin, atât ceea ce este de neatins, cât

Cine gândeşte distincţia kantiană între lucru în sine şi fenomen în termenii unor „realităţi” radical despărţite, în maniera în care filosofia de manual le separă, ar fi surprins să afle că însuşi Kant vorbeşte despre lucrul în sine în termeni proprii descrierii unui fenomen, e drept un fenomen de limită. De asemenea, în *Fiinţă şi timp*, Martin Heidegger aduce la lumină un sens al fenomenului care convine fiinţei însăşi: ceea ce se arată în sine însuşi.

Lucrul în sine se impune gândirii cu evidenţă deoarece dacă am presupune că nu există atunci ar trebui să acceptăm judecata absurdă că „fenomenul ar putea fi fără ceva care să apară.”[128] Deşi nu poate fi cunoscut, lucrul în sine constituie totuşi o „perspectivă în care poate fi înţeles obiectul, însă nu o reprezentare subiectivă.”[129] Cei care rămân la definiţia de manual a lucrului în sine pot fi pe drept cuvânt şocaţi de sintagma, strălucită, folosită de Ştefan Afloroaei, aceea de „lucru în sine ca fenomen”. Iată întregul fragment de o profunzime care îl face să stea alături de cele mai percutante pagini din istoria metafizicii scrise vreodată: „În definitiv, dacă lucrul în sine afectează continuu simţurile şi astfel lumea celor sensibile, dacă înseamnă o perspectivă posibilă sub care este privit orice obiect, dacă poate fi gândit într-un anume fel, atunci el se arată pe sine cel puţin în aceste privinţe. Cu alte cuvinte, ar putea fi socotit fenomen tocmai în acest sens. Fireşte, nu înseamnă că are loc undeva sau că se petrece cândva, însă se arată totuşi într-un anume fel conştiinţei. Distincţia dintre *ens rationis* (lucru doar gândit) şi *ens reale* (lucru ce există realmente) este indecidabilă în acest caz. Ceea ce înseamnă că *a apărea* (diferit ca semnificaţie de *a părea*) nu are sens doar în raport cu experienţa sensibilă, ci şi în raport cu o experienţă în care decisive sunt credinţa sau voinţa omenească. De aceea, cred că se *poate vorbi despre lucrul în sine ca fenomen, însă un fenomen care poate excede nelimitat graniţele experienţei noastre empirice* (*s.m.*).”[130]

şi existenţa sa în carne şi oase. În termenii metafizicii, cu fiecare lucru se arată atât ceva simplu şi pur, cât şi materia diversă pe care o livrează timpul însuşi.” (*ibidem*, p. 242).

[128] *Ibidem*, p. 272, *cf. Critica raţiunii pure*, p. 257.

[129] *Ibidem*, p. 275.

[130] *Ibidem*, p. 276.

Dacă traducem, ne spune autorul *Metafizicii noastre de toate zilele*, a fi în sine prin a fi unul şi acelaşi observăm că alteritatea pătrunde în chiar miezul identităţii absolute. Ceea ce este unul şi acelaşi va fi altul, pe de o parte în raport cu ceea ce nu este astfel, şi, mai important, va fi altul în raport cu sine. Aceasta este şi marea idee a filosofului român: fenomenul nu mai este privit ca aparenţă, ci ca *apariţie*, nu mai este un mod de a ascunde fiinţa, ci modul în care fiinţa însăşi se dă. În aceeaşi măsură în care diferitele apariţii – aceea a unui chip frumos, de exemplu – nu confiscă în sinele pe care-l face vizibil, nici în sinele nu mai poate fi separat de apariţia sa, de fenomenul său. Când vedem un chip frumos nu vedem un „anume” chip frumos sau o „cantitate” – *horribile dictu!* – mai mare sau mai mică de frumos, ci vedem frumuseţea însăşi strălucind în şi pe chipul pe care-l admirăm. Ea e toată acolo şi cu totul în altă parte, este acel altundeva absolut care se află pe deplin aici. În acest moment, gândirea este nevoită să renunţe la dihotomii şi să accepte antinomiile dacă vrea să întrevadă ceva dincolo de limitele între care singură se obligă să gândească. Aşadar, „ceea ce se arată la un moment dat apare atât ca lucru în sine, cât şi ca imagine a sa. Cu alte cuvinte, atât ca sursă inepuizabilă, cât şi ca apariţie relativ definită. Intersectează continuu, aşadar, survenirea sa liberă sau necondiţionată cu faptul constituirii sale sub condiţii de felul celor temporale.”[131]

Iar dacă imaginea face parte din rândul celor nonreale, suntem constrânşi să spunem „că nonrealul face parte din substanţa celor reale – şi invers. Cu alte cuvinte, orice lucru comportă o latură nonreală, într-un fel intangibilă sau pură. Deşi nonreală, ea nu este în niciun fel abstractă, pur fictivă, ci manifestă o concreteţe cu totul aparte. În acelaşi timp, deşi sensibilă, este totuşi ideală, de neatins.”[132]

În cele din urmă avem de acceptat situaţia paradoxală a minţii noastre de a gândi ceea ce transcende actul de gândire.[133] Paradoxul de care vorbeşte Kierkegaard este invocat de către Ştefan Afloroaei pentru că el înseamnă „pasiunea gândirii” şi numai el ne poate face în stare să îmbrăţişăm

[131] *Ibidem*, p. 335.

[132] *Ibidem*.

[133] *Ibidem*, p. 354.

deopotrivă libertatea necondiţionată ca şi condiţionarea istorică sub semnul cărora stăm. Acest paradox se referă şi la „dorinţa de a accede la ceea ce aduce cu sine o diferenţă absolută, aşa cum este prezenţa a ceva divin."[134] Ca şi în iubire, unde îmbrăţişarea ia fiinţă din dorinţa îndrăgostiţilor de de a-şi anula despărţirea dată de individualitatea fiecăruia, această conjuncţie antinomică se întemeiază pe dorinţa de a aduce împreună cele radical diferite. Şi atât iubirea, cât şi metafizica se menţin ca atare doar dacă visul unităţii nu e realizabil decât ca îmbrăţişare, respectiv ca exerciţiu speculativ.

[134] *Ibidem*, p. 356.

Formele fundamentale ale angoasei – între psihologie și filosofie

O lucrare de psihologie dedicată în exclusivitate angoasei vine din spaţiul german şi îi aparţine psihanalistului Fritz Riemann. Intitulată *Formele fundamentale ale angoasei* şi purtând ca subtitlu *studiu de psihologie abisală*, cartea lui Riemann cunoaşte 36 de ediţii până în 2005 şi este tradusă în foarte multe limbi, printre care şi în limba română în anul 2005, aceasta fiind şi ediţia la care ne vom referi.[135] Teza fundamentală a autorului german este că „angoasa aparţine inevitabil vieţii noastre" şi că „ne însoţeşte de la naştere până la moarte"[136]. Experienţa angoasei este, aşadar, constitutivă fiinţei umane, iar dacă se schimbă ceva este doar la nivelul formelor pe care le îmbracă. Aceste forme variază de la un om la altul, de la o experienţă de viaţă la alta şi în plus sunt nelimitate întrucât nu există obiect care să nu poată deveni obiect al angoasei. Cu toate acestea, se pot distinge patru forme fundamentale ale angoasei, datorate „condiţiei noastre de a fi suspendaţi între două mari antinomii, pe care trebuie să le trăim în contrarietatea lor ireconciliabilă."[137] Aşa cum lumea în care trăim există pentru că se supune într-un mod echilibrat la patru impulsuri puternice: mişcarea de rotaţie, mişcarea de revoluţie, forţa centripetă şi forţa centrifugă[138], şi fiinţa umană este permanent revendicată de corespondentele

[135] Fritz Riemann, *Formele fundamentale ale angoasei*, Editura Trei, Bucureşti, 2005.
[136] *Ibidem*, p. 10.
[137] *Ibidem*, p. 13.
[138] „Ne-am născut într-o lume care ascultă de patru impulsuri puternice: pământul nostru înconjoară soarele într-un anumit ritm, se mişcă deci în jurul astrului central al sistemului restrâns al lumii noastre, mişcare pe care o numim «revoluţie», «înconjurare». În acelaşi

pe plan psihic ale acestor forțe „cosmice”. Un om sănătos din punct de vedere psihic este acela care a reușit, precum planeta pe care trăiește, să împace aceste tendințe contrare, să le aducă într-o unitate care-i face posibilă viața. Rotației îi corespunde în individ „cerința individuației, cerința de a deveni o ființă singulară, un individ.”[139] Revoluția își găsește echivalentul în tendința de a-ți limita voința proprie în favoarea contextelor suprapersonale. Gravitația acționează în domeniul psihic ca „impuls” „pentru durabilitate și constanță”, iar forța centrifugă sau portantă ca „impuls” „spre schimbare și transformare”[140].

Aceste tendințe exprimate în cerințe sunt însoțite fiecare în parte de câte o angoasă specifică. Astfel, cerința „mișcării de rotație”, aceea de a deveni un individ singular unic, de a te individualiza, de a deveni o personalitate inconfundabilă, este însoțită permanent de angoasa singurătății, a „nesiguranței, a neînțelegerii, respingerii și combaterii din partea celorlalți”[141]. Pe de altă parte, „revoluția” de ordin psihologic, acea nevoie de a „ne lăsa în voia a ceea ce nu ține de propriul Eu, a ceea ce este străin, de a face schimburi cu exteriorul”[142] stârnește angoasele de dependență, de înstrăinare și de supunere în care ni se pare că ne jertfim prea mult din independența noastră egocentrică.[143] Prima formă de angoasă este angoasa de

timp, pământul se învârtește în jurul propriei axe, realizând astfel rotația, mișcarea numită «autoînvârtire». Pentru aceasta există în același timp două impulsuri contrarii, respectiv complementare care mențin în mișcare sistemul lumii noastre, după cum păstrează această mișcare în anumite cadre: forța gravitațională și forța portantă. Gravitația păstrează lumea noastră, o orientează centripet spre interior, tinzând către mijloc și are ceva dintr-o forță de sucțiune stabilizatoare și coezivă. Forța portantă are tendința centrifugă, de a părăsi mijlocul către exterior, ea împinge mereu mai departe și are ceva dintr-un curent de desprindere, care vrea să dea drumul. Numai echilibrul acestor patru impulsuri garantează ordinea vitală regulată în care trăim, pe care o numim cosmos. Preponderența sau eliminarea uneia dintre aceste mișcări ar tulbura, respectiv ar distruge marea ordine și ar duce la haos.” (*Ibidem*, p. 14).

139 *Ibidem*, p. 15.

140 *Ibidem*.

141 *Ibidem*, p. 16.

142 *Ibidem*.

143 „De aceasta (de cea de-a doua cerință – *n.m.*) sunt legate toate angoasele de a ne părăsi Eul, de a deveni dependenți, de a ne abandona, de a nu putea trăi corespunzător propriei ființe, de a o jertfi altora și de a fi nevoiți să renunțăm prea mult din noi înșine în virtutea adaptării cerute.” (Fritz Riemann, *op.cit.*, p. 17).

autodăruire (personalități schizoide), cea de-a doua este angoasa de a deveni tu însuți (personalități depresive).

Primul termen al celei de-a doua perechi de antinomii, anume reflexia forței centripete în psihicul uman – nevoia de stabilitate, de durabilitate, de «teren ferm», de previzibilitate –, este însoțit de o „angoasă de schimbare” ca frică de a îndrăzni, de a încerca ceva nou, „de a ne lăsa pradă fluxului etern al vieții”[144]. Putem spune ca această angoasă o resimțea Parmenide, acela care nega existența schimbării și a devenirii. Tipul de personalitate care stă sub o asemenea constelație este personalitatea obsesională. Termenul opus, forța centrifugală sau portantă stârnește și întreține „angoasa de necesitate”, angoasa de a nu fi cumva restricționați și stânjeniți în mișcările libertății noastre. Personalitatea isterică este aceea în care își face sălașul o asemenea angoasă.

De la bun început trebuie remarcat faptul că Riemann nu este deloc consecvent în această clasificare: în vreme ce primele impulsuri – acela egocentric, al rotației în jurul axei propriei personalități, și acela al mișcării de revoluție în jurul unui centru care îți oferă sensul mișcării – dau naștere unor *efecte adverse* fricii de a fi singur și neînțeles și fricii de a nu mai rămâne nimic din tine însuți, din individualitatea ta, în cea de-a doua pereche de antinomii, fiecare angoasă în parte nu face altceva decât să traducă/descrie *negativ* impulsul spre stabilitate, respectiv spre schimbare. Angoasa de schimbare *explică* tendința centripetă, arătând că aceasta se teme, firesc, de dușmanul său natural; la fel, angoasa de necesitate este frica naturală a tendinței/impulsului centrifugal față de îngrădire și de constrângere. Mecanismul ce intră în funcțiune nu e cu nimic diferit de acela al ororii de vid. În sens propriu însă angoasa, atât în accepțiunea autorului german,[145] cât și a unor gânditori care au marcat definitiv discuția asupra subiectului, cum sunt de pildă Kierkegaard[146] ori Heidegger[147], denumește

144 *Ibidem*, p. 18.

145 „De fiecare dintre aceste tendințe ține o angoasă care are drept obiect tendința contrară.” (*ibidem*, p. 19).

146 „Dacă luăm în considerație trăsăturile dialectice ale anxietății, se dovedește că ele au tocmai ambiguitatea psihologică. Anxietatea este o *antipatie simpatică* și o *simpatie antipatică*. (…) Limba vorbită întărește perfect acestea, când se zice: dulce anxietate, dulcea neliniște; sau se mai zice și: o ciudată anxietate, o anxietate timidă etc.” (Søren Kierkegaard, *Conceptul de anxietate*, Amarcod, Timișoara, 1998, p. 78).

o stare ambivalentă, contradictorie, de atracție–respingere, de simpatie–antipatie. Numai un impuls acompaniat de un altul opus, la fel de puternic, determină angoasa. *Angoasa nu este frica de opusul a ceea ce îți dorești, ci frica de ceea ce îți dorești, frica de a nu pierde opusul a ceea ce îți dorești.* Un singur impuls nu are cum să determine angoasa, iar în cea de-a doua pereche de antinomii consemnate de Fritz Riemann nu întâlnim decât un singur impuls în fiecare angoasă amintită[148], deci nici vorbă de antinomie. Între tendința centrifugală (dorința de libertate, așa-zicând) și frica de constrângere nu este nicio contradicție, ci dimpotrivă, un raport de identitate. Evident că dorința de libertate o poți trăi *când* ca impuls de a face, *când* ca frică de nu putea face ceea ce vrei sau de a nu fi lăsat să faci ce vrei, dar asta nu înseamnă nici pe departe o contradicție între cele două, ci reprezintă doar diferența dintre maniera pozitivă a manifestării libertății și maniera ei negativă. Un om liber poate cunoaște, mai ales în anumite împrejurări, frica de a-și pierde libertatea, dar această frică nu este sub niciun aspect angoasă. Angoasa unui om liber nu este angoasa (înțeleasă ca frică) de necesitate, ci este angoasa propriei libertăți (ca frică de pierdere a necesității). Ca să fi fost o adevărată antinomie și pentru a putea determina angoasa ar fi trebuit ca forța centrifugală să se împletească cu frica pierderii oricărui punct de sprijin, a mișcării lipsite de orice sens și semnificație, a „fiului rătăcitor" sau a stelelor vagaboande (o altă analogie posibilă între domeniul astronomic și cel psihologic). La fel, impulsului centripet ar fi trebuit să-i corespundă angoasa prăbușirii îndesine, a încremenirii, la limită a transformării într-o „gaură neagră" a cărei forță gravitațională imensă absoarbe, dizolvă și anulează orice e străin și care resoarbe orice tendință extrovertă, așa cum o gaură neagră cosmică își înghite propria lumină. Dacă vrem să o definim prin frică, angoasa nu este frica unei persoane față de ceva străin, ci frica de sine însăși, frica față de propriile alegeri, față de ceea ce o definește, față de *ființa* sa. Omul angoasat se teme de ceea ce este el însuși.

[147] „Abia în noaptea luminoasă a Nimicului ivit odată cu teama se naște starea originară de deschidere (*Offenheit*) a ființării ca ființare: faptul că este ființare și nu nimic. Acest *și nu nimic* adăugat de noi în vorbire nu este o explicație survenită ulterior, ci ceea ce în prealabil face cu putință starea de revelare a tot ce e ființare în general." (Martin Heidegger, „Ce este metafizica?" în *Repere pe drumul gândirii*, Editura Politică, București, 1988, p. 43).
[148] Încă o dată, angoasa reflectă antinomia celor două impulsuri.

În *Introducere*, deși Riemann descrie primele două forme fundamentale ale angoasei cu acest înțeles *filosofic* în minte[149], de îndată ce se referă la cealaltă pereche de antinomii și la angoasele specifice, el *înlocuiește* propriu-zis termenul *angoasă* cu termenul *frică*, revenind la înțelesul îngust-psihologic. Întreaga lucrare va sta sub semnul acestei înlocuiri, așa încât reluând în cadrul primelor capitole analiza, extinsă, a angoasei de autodăruire, respectiv a angoasei de a deveni tu însuți, va renunța cu totul la ideile enunțate în prealabil. Astfel, dacă în *Introducere* angoasa corespondentă „rotației" era aceea „care ne amenință atunci când ne deosebim de alții, ieșind astfel din confortul apartenenței și comunității, ceea ce ar însemna singurătate și izolare"[150], în capitolul care îi este dedicat, aceasta nu va fi nici mai mult, nici mai puțin decât „angoasa de apropierea interumană"[151]; personalitatea afectată, anume personalitatea schizoidă, va evita orice apropiere „din cauza angoasei lui «Tu», a angoasei determinate de dăruirea de sine deschisă"[152]. Nu altfel se întâmplă în privința personalității depresive, aceea care stă sub semnul „angoasei de a deveni tu însuți". În *Introducere*, aceasta suferea de angoasa „de a ne părăsi Eul, de a deveni dependenți, de a ne abandona, de a nu putea trăi corespunzător propriei ființe, de a o jertfi altora și de a fi nevoiți să renunțăm la prea mult din noi înșine"[153], suferință care se transformă în capitolul care tratează subiectul în cauză în angoasa față de „orice distanță, orice îndepărtare și orice separare de partener"[154], adică exact în opusul său.

[149] „Tot ceea ce este nou, necunocut, tot ceea ce facem pentru prima dată sau trăi pentru prima dată conțin și angoasă, alături de farmecul noului, de plăcerea aventurii și de bucuria riscului." (*ibidem*, p. 12).
[150] *Ibidem*, p. 16.
[151] *Ibidem*, p. 25.
[152] *Ibidem*.
[153] *Ibidem*, p. 17.
[154] *Ibidem*, p. 71. Iată fragmentul complet: „Acest om este chinuit de abisul despărțitor între Eu și Tu – deci exact acea distanță de care schizoidul are nevoie neapărat și pe care el se străduia să o mențină, pentru autoprotecția sa. Dimpotrivă, depresivul dorește să fie și să rămână cât se poate de aproape de celălalt. Cu cât rotația se dezvoltă mai puțin, cu atât mai mult el trăiește cu angoasă orice distanță, orice îndepărtare și orice separare de partener și va încerca să nu lase să se întâmple așa ceva. Pentru el distanța înseamnă: a fi lăsat singur, a fi părăsit și aceasta poate să ducă la mari depresii până la disperare."

Neştiind cum să rezolve problema „filosofică" a angoasei, în încheierea *Introducerii* Fritz Riemann renunţă explicit la orice distingere a angoasei de frică (înţeleasă în sensul obişnuit de răspuns afectiv la ceea ce îmi ameninţă fiinţa/existenţa).[155] Numai că, făcând acest lucru, îi va fi foarte greu să demonstreze în cursul lucrării faptul că cele patru forme fundamentale de angoasă declanşează şi susţin cele patru mari forme de nevroză: schizoidie, depresie, nevroză obsesională şi isterie, fiind deci specifice şi tipurilor de personalitate „nevrotice" corespondente. Ca să poată fi numită schizoidă, o personalitate trebuie să fie *împărţită* între *dorinţa* de a fi exclusiv centrul propriei vieţi şi *frica* de a se roti doar în jurul propriei persoane (abia această situaţie descriind complet angoasa care îi este specifică[156]); o personalitate care nu cunoaşte decât dorinţa de a fi centrul propriei vieţi şi frica faţă de orice îi poate pune în discuţie centralitatea nu este deloc împărţită, ci cât se poate de unitară, aşadar, nici urmă de schizoidie în cazul ei. Acesta fiind însă chiar tipul pe care îl descrie, Riemann este nevoit, pentru a-i salva schizoidia, să introducă la răstimpuri, voalat, ceea ce îşi propusese să lase deoparte, anume contrapartea impulsiei egocentrice, repulsia faţă de egoitatea pură şi simplă, manifestată printr-o disperată nevoie de celălalt.[157] Abia această natură contradictorie a angoasei este în

[155] „Am evitat în această carte să abordez deosebirea dintre angoasă şi frică, despre care se vorbeşte atât de mult în literatură. Ea era neesenţială pentru conceptul meu fundamental; în plus, nu mi se pare destul de stringentă şi convingătoare, aşa cum se vede din nesiguranţa cu care cei doi termeni se utilizează în limbajul cotidian: vorbim de angoasă de moarte, ca şi de frica de moarte şi nu putem diferenţia între cele două concepte fără a le face violenţă. Deosebirea curentă, conform căreia frica se referă la ceva determinat, concret, în timp ce angoasa ţine de ceva nedeterminat, mai iraţional, poate fi într-o anumită măsură îndreptăţită, dar nu este întotdeauna valabilă. Aşa este cazul fricii de Dumnezeu, care, ţinând seama de această deosebire, ar trebui să se numească angoasă de Dumnezeu. De aceea am renunţat deliberat să mai întreprind aici o separare conceptuală între angoasă şi frică." (*ibidem*, p. 23).

[156] Şi care ar trebui să se numească nu angoasă de autodăruire, ci angoasă de egocentrism sau angoasa individualităţii. Trebuie în plus subliniat că „autodăruire" este o echivalare cel puţin bizară a expresiei „dăruire de sine". Nevoia de a forja cu orice preţ o terminologie psihologică duce deseori la confuzii când nu direct la aberaţii lingvistice, precum aceasta. Autodăruirea este tocmai *opusul* dăruirii de sine, autodăruirea ar trebui să însemne, în cazul în care termenul ar exista, „dăruirea mea mie însumi" sau „dăruirea mea de către mine însumi", o dăruire narcisică a propriei fiinţe, o dăruire de sine către sine însuşi.

[157] „Aceasta (valorizarea singurătăţii) poate escalada până la forme extreme de narcisism şi ostilitate amarnică faţă de toţi şi toate, la mizantropie, cinism şi nihilism. În spatele acestora,

măsură să explice nevroza[158] luată în discuţie, o natură de care Riemann îşi aminteşte doar când şi când şi numai atunci când necesităţile demonstrative devin stringente.

Personalitatea depresivă stă la rândul ei sub semnul „angoasei de a deveni tu însuţi". Această angoasă este inversul celei a schizoidului, angoasa de autodăruire. Faţă de schizoid care nu suportă apropierea, fiindu-i, în consecinţă, frică de orice relaţie interumană, depresivul are o enormă nevoie de celălalt, dezvoltând o „angoasă" de singurătate şi de autonomie. Depresivul va cultiva dependenţa în ambele sensuri – fie arătându-şi nevoia faţă de partenerul de viaţă, fie arătându-i acestuia nevoia faţă de sine.[159] Ca şi la „angoasa de autodăruire" nu întâlnim nici urmă de conflict între cele două tendinţe, ci dimpotrivă o singură tendinţă accentuată. Ca să fi existat un conflict era nevoie de o dorinţă şi o „contradorinţă". Singura angoasă posibilă este „angoasa de pierdere".[160] În iubire depresivul îşi va manifesta întreaga forţă trăind un sentiment care-l devoră atât pe el, cât şi pe obiectul

neobservat de nimeni şi ascuns plin de teamă, se află un dor profund de apropiere, de încredere, de a iubi şi a fi iubit." (*ibidem*, p. 55).

[158] Definiţia nevrozei este *conflictul* psihic. La articolul nevroză din *Vocabularul Psihanalizei* (Jean Laplanche şi J.-B. Pontalis, Humanitas, Bucureşti, 1994) putem citi: „Afecţiune psihogenă în care simptomele sunt expresia simbolică a unui conflict psihic avându-şi rădăcinile în istoria infantilă a subiectului şi realizând compromisuri între dorinţă şi apărare." De asemenea, la acelaşi articol din *Dicţionarul Enciclopedic de Psihiatrie* (vol. 3, Editura Medicală, Bucureşti, 1989) stă scris: „Grup de tulburări cu etiologie psihogenă, cu mecanisme psihice profunde în formarea simptomelor, care operează cu materialul unui conflict intrapsihic inserat in istoria individului. (...) Nevroza ar putea fi considerată ca un răspuns ineficient la un real perceput ca real, dar resimţit în mod fictiv (caracteristicile realităţii sunt receptate şi modificate în funcţie de dorinţele subiectului, care nu se articulează la posibilităţile sale). Existenţa nevrozei se bazează pe dezacordul dintre dorinţă şi posibilităţile de realizare. Nevroticul nu se confruntă cu realul, ci se apără de real, în acest sens răspunsul său fiind un compromis între apărare şi dorinţă. (...) H. Ey caracterizează nevroza şi prin următoarele aspecte: – simptomele ca apărări împotriva angoasei constituind un compromis din care subiectul obţine anumite beneficii, – Eul nevrotic, datorită căruia persoana este incapabilă de a stabili relaţii echilibrate cu sine şi cu lumea.").

[159] „Dependenţa pare să îi dea o astfel de siguranţă; fie că încearcă să se facă pe sine dependent de un altul, fie că încearcă să îl facă pe acesta dependent de sine." (Fritz Riemann, *op.cit.*, p. 7).

[160] „Odată cu dependenţa creşte însă şi angoasa de pierdere; de aceea ei vor să se ataşeze de celălalt cât mai strâns posibil şi de aceea reacţionează cu panică chiar şi la cele mai mici despărţiri." (*ibidem*, pp. 73-74).

iubit. Încercând să șteargă granițele individualității, el ia în stăpânire și se lasă luat în posesie fără rest. Depresivul declară război distanțelor și aspiră către o unitate mistică cu obiectul iubit, spre o nediferențiere totală ce reface de fapt relația primordială mamă–copil.[161] Agresivitatea depresivului îmbracă forme proprii: de la culpabilizarea partenerului până la autoculpabilizare, mergând până la ură de sine. Religiozitatea îi va fi catalizată de ideea de smerenie și de mântuire: absorbirea totală în absolut, dispariția oricărei urme de *eu* sunt pentru el redempțiunea însăși.

Cealaltă pereche de antinomii: forța centripetă și centrifugă – care se manifestă în psihicul uman ca dorință de statornicie, de fermitate, de durabil, respectiv ca tendință spre libertate, spre afirmarea propriei voințe, spre schimbare și înnoire – produce două angoase: angoasa de schimbare (trăită de personalitățile obsesionale) și angoasa de necesitate (trăită de personalitățile isterice). Angoasa de schimbare este tipică acelor persoane care din cauza constituției ereditare, dar și a factorilor de mediu – e vorba de acele firi vioaie, pline de viață care se confruntă în primii ani cu un mediu deloc permisiv față de manifestarea impulsurilor lor naturale, astfel încât trebuie să și le rețină, să învețe să se comporte „corect", să fie atent mereu să nu încalce limita a ceea ce se face și ce se cuvine. În fața schimbărilor și a înnoirilor va reacționa mai târziu cu teamă, cu angoasă, va fi mereu susceptibil și se va îndoi la nesfârșit în privința îndreptățirii acțiunilor sale. Tocmai pentru a evita confruntarea cu aceste situații va prefera să stea la locul lui, să mențină lucrurile cu care s-a obișnuit așa cum sunt, sfârșind prin a manifesta o adevărată profesiune de credință față de imuabil.[162] Indecizia, răzgândirea, amânarea nu sunt doar simptome ale maniei

[161] „Capacitatea de identificare a depresivului poate escalada până la empatie mediumică, în care se suspendă cu adevărat granița separatoare între Eu și Tu – dorul originar al tuturor celor ce iubesc este și dorul misticilor, dorul de a fi una, într-o transcendență ce topește toate granițele, cu divinitatea sau cu creatura, în care poate că ei speră inconștient să regăsească pe un nivel superior relația cu mama, din prima copilărie." (*ibidem*, p. 79).

[162] Această contradicție între temperamentul și caracterul obsesionalului explică mult mai bine angoasa sub semnul căruia trăiește: *dorința și frica de a face*. Această dedublare nu primește însă din partea psihanalistului german valoare explicativă, ci e amintită abia când, constrâns de structura lucrării, reface fundalul biografic al obsesionalului. Fără să poată fi ignorată, contradicția dintre temperamentul și caracterul obsesionalului nu depășește accidentalitatea condițiilor favorizante. Riemann mizează totul pe „contradicția" dintre dorința obsesionalului de stabilitate și frica acestuia de schimbare.

compulsiv-obsesive (care poate culmina în acțiuni precum spălatul repetat pe mâini, repetarea unei formule „magice", obsesia pentru curățenie), dar și modalități de manifestare a agresiunii. Partenerul de viață poate să fie de-a dreptul terorizat de amânările repetate, de lentoarea luării unei decizii, de repetatele reveniri, de lipsa de inițiativă a celui în cauză. Acesta va avea de suferit chiar și de pe urma manifestării afecțiunii din partea personalității obsesive: o afecțiune rece, calculată, programată, rigidă. Dacă schizoidul se temea de apropierea celuilalt, apropiere care implică pierderea autonomiei și a independenței, obsesionalul se teme de schimbările inerente afectivității, de mișcarea pe care, prin definiție, o presupune emoția. Nu trebuie să cazi pradă sentimentelor puternice și în niciun caz pasiunilor oarbe întrucât acestea te aruncă în vâltoarea unui torent al imprevizibilului în care poți dispărea fără urmă. Și oricum (nu-i așa?), iubirea e trecătoare; sentimentele trec, rațiunea rămâne, așa încât obsesivul va acorda o valoare enormă raționalității, gândirii lucide, preocupat fiind de esențial și desprins de aparențele și accidentele savuroase, dar mincinoase spre care te îmbie afectivitatea. Acela care mizează totul pe gândire respinge de fapt mișcarea, iar cine proclamă universalitatea devenirii va trebui să recuze legea fundamentală a gândirii. Normalitatea psihică ar fi situată între un Parmenide obsesiv și un Heraclit isteric.

Așadar, de partea cealaltă se așază, simetric, angoasa de necesitate trăită puternic de personalitatea isterică, înclinată spre libertate, nou, schimbare. Stând sub semnul forței centrifugale, istericul dorește să cunoască experiențe și oameni noi, să-și afirme impetuozitatea și să stârnească în ceilalți căldura entuziasmului. Pentru el nu există ceva fix, bătut în cuie, stabil. Orice poate fi pus în discuție, orice poate fi înlăturat de pe soclu. Barierele sunt făcute pentru a fi depășite sau mai precis ignorate, obstacolele sunt niște iluzii, preceptele niște prejudecăți, legile – convenții făcute pentru cei slabi, principiile niște introiecții ale restricțiilor, interiorizări ale constrângerilor. Viața trebuie trăită și lumea trebuie cunoscută. Totul e nou și necunoscut! Totul ne așteaptă! Orice se poate rezolva și totul se poate schimba – și chiar se schimbă – de la o clipă la alta, de aceea e mai bine să profiți de moment și să te lași pradă lui fără să te gândești la cele ce au să vină. Pentru isteric nu există promisiune pentru că mintea lui nu e făcută să conceapă termenele de lungă durată. De asemenea, așteptarea e un cuvânt străin pentru el. Omul lui *azi și acum* este terifiat de

mâine și apoi. În același timp nu i se potrivește nici formula *hic et nunc*, mult mai proprie fiindu-i *illo et nunc*. El vrea să anuleze distanțele și să ardă etapele, să ajungă la obiectul dorit, deodată și necondiționat. Cu o rezistență la frustrație foarte scăzută, el nu se poate abține de la satisfacerea imediată a poftelor, a curiozităților și a tentațiilor. *Hedonist al viitorului*, el trăiește simultan prezentul din viitor și viitorul din prezent: numai un *acum* care e plin de posibilități rămase încă neexplorate, în care mai sunt încă multe de făcut și de spus e suportabil, numai un viitor imediat actualizabil merită atenție. Un viitor fără prezent este la fel de trist ca și un prezent fără viitor.

În iubire istericul va avea nevoie de un partener „înțelegător" care să-i respecte libertatea, care să nu-l subjuge și să nu-i impună nimic, care să-l accepte așa cum este el. Orice obligație și datorie îi repugnă profund, el este singurul în drept să ceară și să primească. Un mariaj lipsit de prejudecăți, „liber" este cel care i se potrivește cel mai bine. Tocmai de aceea de multe ori istericul își găsește „jumătatea" într-o personalitate depresivă. Acesta fiind dependent de partener și încercând să îl lege de el îi va accepta toate faptele și îi va da orice are nevoie, în primul rând adulația. De asemenea istericul va căuta mereu în afecțiunea celuilalt sau celorlalți față de el confirmarea acțiunilor sale, îngăduința față de ceea ce face sau față de ceea ce este. Și de cele mai multe ori reușește să o obțină, dat fiind că este o persoană simpatică, expansivă, volubilă și nu în ultimul rând copilăroasă. „Copilăria" îi justifică toate acțiunile, aceasta semnificând faptul că nu a reușit să asimileze despărțirea de acea fază a copilăriei în care totul era permis și a drăgălășeniei specifice vârstei care punea într-o altă lumină faptele comise, și să intre în faza confruntării cu îndatoririle, responsabilitățile, restricțiile și obligațiile. În consecință va încerca o teamă continuă de acestea, care poartă după Riemann un singur nume: *angoasa de necesitate*. Agresivitatea îi va fi declanșată tocmai de încălcarea dorinței lui de glorificare, de a fi centrul atenției. Când cineva îi atrage atenția sau îi reproșează ceva oricât de mărunt, dă curs scenelor care îi poartă numele. Istericul nu poate accepta nici cea mai neînsemnată critică pentru că aceasta îi aduce aminte de ce ar fi trebuit sau ar trebui să facă și nu vrea. Atunci când e pus în inferioritate, istericul se răzbună devalorizându-și partenerul, discreditându-l, făcând orice ca să-l anihileze.

Și obsesionalul, și istericul fug de moarte, doar că în sensuri diferite: obsesionalul crede că dacă se prezervă, dacă nu se consumă, dacă stă

nemișcat va rămâne veșnic tânăr, istericul, dimpotrivă, crede că atâta timp cât e în mișcare moartea nu are cum să-l prindă – activitatea, proiectele neîntrerupte, energia sunt nu doar semnele vitalității, ci chiar rădăcinile prin care viața își trage seva.

Concluziile la care ajunge Riemann sunt deosebit de interesante și cel puțin încercarea de delimitare a unor epoci ale angoasei este similară propriului nostru efort de disjungere a unor epoci ale tristeții.[163] Astfel, după Riemann, culturii agrar-sedentară îi corespunde tipul obsesional, deoarece această cultură încurajează respectarea tradiției, respectul sacrosant pentru moștenire, durabilitatea. Industrializarea și urbanizarea au constituit o epocă a *schizoidizării* în care dezrădăcinarea, atomizarea, tehnicizarea și pierderea afectivității sunt la ele acasă. Patriarhatul este tot expresia dominației obsesionalului – cu o dorință de putere și autoritate, orientat spre reprimarea și folosirea celor dependenți și slabi. Lui i se opune tocmai epoca revoluției sexuale, a demolării tabuurilor și a educației antiautoritariste, evident o epocă a tipului isteric.

Nu doar epocile istorice, ci și vârstele omului sunt martore ale prevalenței unui anumit tip psihologic: în copilărie și adolescență acționează forța centrifugă, ne simțim plini de viață, liberi să facem orice, cu lumea la picioarele noastre; în epoca maturității ne lăsăm mult mai mult în seama forței centripete, încercând să ne definim, să ne constituim un statut social și profesional, parteneriate stabile, domenii de putere; odată trecuți de jumătatea vieții dăm atenție mișcării de revoluție în jurul a ceea ce până atunci ignoram, ne lăsăm atrași și direcționați de centrul metafizic-religios al existenței, învățând arta de a renunța, de a înceta să ne mai considerăm buricul lumii; în sfârșit, la bătrânețe intrăm într-o mișcare de rotație în jurul axei proprii, când retrași în noi înșine, trebuie să aducem la împăcare propria tendință spre singurătate cu durerea de a ne vede părăsiți de ceilalți.

Lucrarea lui Riemann despre angoasă este importantă pe de o parte pentru că reprezintă într-o manieră radicală tratarea reducționistă a angoasei, specifică psihologiei, în speță reducerea angoasei la frică, pe de altă parte pentru că putem vedea cum calitățile neîndoielnice ale autorului – atât literare, cât și analitice – au de suferit de pe urma ignorării contribuțiilor

163 Care face obiectul tezei noastre de doctorat *Sentimentul metafizic al tristeții*.

filosofice la tema angoasei. Dacă autorul ar fi menţinut înţelesul filosofic al angoasei cu care de altfel porneşte la drum, prin care aceasta nu este redusă la simpla frică – reacţie afectivă faţă de opusul a ceea ce îţi doreşti –, ci e semnificată ca un complex în care dorinţa şi teama, atracţia şi respingerea, simpatia şi antipatia se împletesc indisolubil faţă de *acelaşi* obiect, lucrarea ar fi câştigat fără îndoială în profunzime şi adevăr, chiar dacă poate ar fi pierdut din simetria a cărei respectare îl atrage de altfel prea mult şi parcă prea uşor pe psihanalistul german.[164]

Prima angoasă, aceea proprie personalităţii schizoide nu ar mai fi fost atunci teamă de dăruire, frică de apropierea de ceilalţi, ci – aşa cum intuieşte în primele rânduri din introducerea cărţii (intuiţie părăsită apoi), chiar frica de ceea ce îşi doreşte, de singurătate, de respingerea celor din jur, de părăsire, de o individualizare care nu se mai distinge de idiotizare, de o originalitate care devine incomprehensibilă, de un adevăr vizibil doar pentru el, incomunicabil. Angoasa respectivă nu ar mai fi fost în niciun caz teamă de dăruire, ci o teamă de chiar individualizarea dorită, de singularizare, iar dăruirea de sine ar fi fost dimpotrivă urmărită ca o piatră filosofală care aduce la unitate cele două tendinţe contrare sub semnul cărora stă personalitatea lui. Nu suferă marile individualităţi ale omenirii, acelea care au reuşit să îşi transforme propriul spirit într-o lume, frica de a fi cu totul neînţeleşi, de a rămâne închişi şi respinşi într-o unicitate perfect indistinctă de aceea a nebunului? Nu le încearcă dorinţa, şi nu teama, de a se împărtăşi celorlalţi, de a se dărui lor? Mişcarea de rotaţie a schizoidului în jurul propriei individualităţi, mişcare pe care Riemann o vede ca fiind *opusă* celei de revoluţie, ar corespunde, continuând comparaţia care fundamentează lucrarea, acţiunii soarelui: soarele se roteşte *doar* în jurul axei sale (cel puţin în sistemul său), iar planetele atât în jurul axei proprii, cât şi în jurul lui. Poate că schizoidului i-ar fi proprie, mult mai mult decât o mişcare de rotaţie – absurdă de altfel – a unei planete exclusiv în jurul propriei sale axe, imaginea solară: el dăruieşte lumina şi căldura sa, rămânând într-o depărtare inaccesibilă – condiţie necesară a acestei dăruiri – celorlalţi oameni care primindu-le pot deveni ei înşişi lumi.

[164] Chiar şi părintele psihanalizei înţelege – filosofic – natura contradictorie a angoasei: „Angoasa e un refuz pe care «eul» îl opune dorinţelor refulate devenite puternice". (Sigmund Freud, *Cinci lecţii de psihanaliză*, Mediarex, f.a.).

Depresivului i-ar corespunde mai degrabă decât o angoasă de a deveni al însuşi *angoasa iubirii*, acea angoasă în care atracţia spre celălalt este însoţită de frica de a ne pierde autonomia, de a ne depersonaliza, de a fi înghiţiţi cu totul de ceva străin de noi. Mai curând decât o frică de a deveni el însuşi, depresivului îi este frică tocmai de a *nu* mai fi el însuşi în iubire, de a se rătăci în cel iubit, de a-şi pierde contururile şi, implicit, de a-l pierde pe cel iubit în calitate de obiect iubit, ţinând cont că doar un *eu* poate avea un *tu*. Depresivul trăieşte deodată o atracţie irezistibilă spre celălalt şi sentimentul combustiei, al arderii, al consumării de sine. Iubirea este deopotrivă cel mai frumos lucru din viaţă şi ceea ce te epuizează, ceea ce te secătuieşte. Nu ar exista niciun conflict şi nicio depresie dacă n-ar exista decât atracţie spre celălalt şi fugă de propriul eu. Dar însăşi iubirea este acel sentiment în care eu vreau să mă descopăr în celălalt, lăsându-l pe cel iubit să se regăsească în mine. Făcând acest paradoxal schimb voi fi însă nevoit să accept că de acum înainte eu sunt altul şi că altul este eu însumi – fapt care deopotrivă mă înspăimântă şi mă încântă.[165]

[165] Această situaţie este prezentată într-o desăvârşită exprimare artistică de Marislio Ficino în celebrul său comentariu la dialolgul platonician despre iubire: „Cine nu este indignat împotriva aceluia care i-a furat sufletul? Pe cât de plăcută este libertatea, pe atât de supărătoare este robia. De aceea noi îl urâm pe cel frumos, dar totodată îl iubim: îl urâm ca pe un hoţ şi un ucigaş şi îl iubim ca o oglindă în care străluceşte lumina cerească. O, nenorocitule, tu nu ştii ce faci! Nu ştii, om rătăcit ce eşti, încotro să te îndrepţi. Nu ai vrea să fii alături de ucigaşul tău şi nici nu ai vrea să trăieşti lipsit de prezenţa lui aducătoare de fericire; nu poţi fi cu cel care te ucide şi nici nu poţi trăi fără acela care cu nenumărate amăgiri te fură ţie însuţi şi pe tine în întregime te răpeşte pentru el. Tu doreşti să fugi de cel care te arde cu flăcările lui, şi doreşti să te apropii de el pentru ca, apropiindu-te de cel care te are în stăpânirea lui, să te apropii de tine însuţi. O, nenorocitule, te cauţi pe tine în afara ta şi te apropii de cel care te fură pentru a te dezrobi odată pe tine care eşti prizonier. O, nebunule, tu nu ai vrea să iubeşti pentru că nu ai vrea să mori; dar de asemenea nu ai vrea să nu iubeşti deoarece gândirea ta îţi spune că astfel te închini imaginilor lucrurilor cereşti. Această nehotărâre face ca aproape în fiecare clipă Iubirea să se veştejească şi din nou să înverzească." (Marsilio Ficino, *Asupra iubirii*, Editura de Vest, Timişoara, 1992, pp. 204-205). Aceeaşi idee este reluată aproape în aceeaşi termeni de Gabriel Liiceanu în lucrarea sa *Despre limită*: „În iubirea de altul diferenţa dintre două euri dispare, abia prin această dispariţie fiecare găsindu-se ca eu propriu. Eu îmi găsesc eul pierzându-l şi îl ajut pe celălalt să şi-l piardă pentru a şi-l putea găsi. În această reciprocă dominare şi supunere *liberă*, fiecare îşi câştigă libertatea pierzând-o totodată. (...) Fiind deopotrivă cel ce iubeşte şi cel iubit, eu mă supun şi sunt liber în aceeaşi măsură în care celălalt comandă şi se supune. Sunt rând pe rând stăpân şi sclav şi hotărăsc şi sunt hotărât în aceeaşi măsură în care

Pentru a înțelege celelalte două angoase originate în antinomia forță centripetă – forță centrifugă, în noua perspectivă adusă de restabilirea înțelesului filosofic al angoasei, acuzativul ar trebui înlocuit cu genitivul: *angoasa necesității* în loc de angoasa *de* necesitate și angoasa *schimbării* sau a *libertății*, în loc de angoasa *de* schimbare. Angoasa necesității e trăită de către acei oameni care vor un teren ferm, stabilitate, imuabilitate şi, în același timp, sunt îngroziți de ceea ce presupune acest „eleatism" domestic: absența schimbării, condamnarea la rămânerea într-o singură formă, încremenirea, reducerea la statutul de „cadavre vii" și „suflete moarte". Tocmai de aceea în cazurile patologice se întâlneşte compensarea prin compulsia la repetiție care nu este decât o formă – morbidă – de împăcare a unului şi a multiplului, a ființei şi a devenirii, a aceluiaşi şi a diferitului, a mişcării şi a imuabilului. Prin repetarea aceluiaşi gest ei sunt deopotrivă în stare de mişcare şi în stare de repaus, se transformă şi se conservă în egală măsură. Obsesionalul *trece la aceeași idee*, iar și iar, neobosind niciodată. El nu poate părăsi această pendulare continuă între definitiv şi dorința de schimbare şi de aceea găsește o soluție de compromis în *reluarea* aceluiaşi lucru deja stabilit. În cazurile nepatologice însă un individ aflat sub această „zodie" ar fi cel mai potrivit în găsirea unei căi de mijloc între extreme, ar putea acomoda noul la formele tradiționale, clasice, fără mari rupturi şi revoluții.

Angoasa libertății e trăită de persoanele care dorind cu putere libertatea sunt înspăimântați de ceea ce implică – pierderea oricărui punct de sprijin, disiparea, împrăștierea, lipsa oricărui reper. Este angoasa fiului risipitor, a aceluia care îşi cheltuieşte averea şi se cheltuieşte pe sine dorind în egală măsură să se aşeze, ce revine la casa părintească, chiar dacă numai pentru a o părăsi din nou. Angoasa libertății este aceea pe care Søren Kierkegaard

celălalt comandă și se supune. El îmi acceptă supunerea, ca premisă a eliberării mele, și îmi acceptă libertatea, ca premisă a eliberării lui. (...) Eu nu aflu ce sunt decât încetând să fiu eu și începând să fiu în altul, așa cum altul este doar în măsura în care, încetând să fie el, el începe să fie în mine. Eu am devenit altul și sunt eu însumi doar în celălalt, celălalt a devenit eu și este el însuși doar în mine. (...) Iubirea de sine a sfârșit ca iubire de altul și de-abia prin iubirea de altul eu m-am găsit și am ajuns să mă iubesc cu adevărat pe mine. Eul meu a ajuns să-mi aparţină din clipa în care nu mi-a mai aparţinut. Suprema personalizare nu survine decât prin «depersonalizarea» pe care o presupune metabolismul iubirii." (Gabriel Liiceanu, *Despre limită*, Humanitas, București, 1994, pp. 113-115).

o definea ca fiind a posibilității pentru posibilitate[166], în care sunt liber să fac orice din ce nu ştiu să fac, este o formă de confruntare cu propriul neant. De aceea, istericul, tipul psihologic pe care îl decelează Fritz Riemann în spatele angoasei *de* necesitate, caută cu disperare un punct de sprijin chiar dacă numai pentru a urni pământul din loc, iar dacă este atras de obsesional ori depresiv e tocmai pentru că aceştia i-l pot oferi. În lipsa acestuia, istericul se instituie pe sine ca punct de referință – glorificându-se şi atribuindu-şi infailibilitatea.

Aşadar, cele patru angoase izvorăsc din patru situații-limită definitorii pentru ființa umană: singurătatea *și* iubirea, libertatea *și* necesitatea. Niciuna nu poate fi privită separat, caracterul lor antinomic este dat de conjuncție, iar nu de disjuncție, caracter ce se reflectă în ambivalența angoasei. Fiecare din această situație ne atrage şi ne respinge, îşi cheamă contrariul cu intensitatea cu care îl respinge căutându-şi obiectul.

166 „Conceptul de anxietate (…) este cu totul deosebit de frică și de conceptele asemănătoare, care se referă la un lucru anume definit, în timp ce anxietatea este realitatea libertăţii ca posibilitate a posibilităţii. Pentru aceasta, anxietatea nu va fi întâlnită la animale tocmai pentru că acestea, în naturaleţea lor, nu sunt determinate spiritual." (Søren Kierkegaard, *Conceptul de anxietate*, Amarcod, Timişoara, 1998, p. 78).

Înainte de răul secolului XX

Recuperarea unei cărți inaugurale: Plictiseala de Émile Tardieu

L'énnui: étude psychologique – o superbă lucrare de la chiar începutul secolului XX, dată uitării astăzi, scrisă de un discipol al lui Théodoule Ribot, Émile Tardieu[167]. Motivele pentru care am ales să o prezint cititorilor sunt indiscutabile calități literare și filosofice ale lucrării, faptul că vine dintr-o altă zonă decât cea a strictei speculații filosofice și chiar faptul că tema ei declarată este plictiseala, o temă care a constituit unul din subiectele des frecventate mai târziu de gânditori și scriitori importanți, precum Martin Heidegger, J.-P. Sartre, Emil Cioran, Eugène Ionesco.

Nu în ultimul rând am ales această carte tocmai pentru faptul că face parte din categoria acelora „pe cale de dispariție"[168]: precum lucrurile naturii, și cele ale culturii se întâmplă să concentreze, în ipostaza lor de ultime exemplare ale câte unei specii întreaga ei frumusețe și întregul ei adevăr. Ca și cum desăvârșirea n-ar putea găsi alt mod de manifestare decât acela al sfârșitului, le privești cu un fel de regret împăcat: ele n-ar mai fi ce sunt dacă n-ar fi ultimele. Primind deopotrivă lumina unui *telos* pe care-l ating și pe aceea, sublimă, proiectată de neant asupra a tot ce

[167] Émile Tardieu, *L'énnui: étude psychologique,* Felix Alcan, Paris, 1903. În limba română apare în 1939: *Plictiseala: studiu psihologic*, trad. Panait Mușoiu, Biblioteca Revistei Ideei, București, 1939. Biblioteca Centrală Universitară din București deține un exemplar atât al traducerii cu semnătura olografă a traducătorului, cât și din ediția princeps a cărții. Traducerea românească, de o calitate admirabilă, este ediția la care mă voi referi.

[168] A doua ediție a apărut în 1913, după care nu mai cunoaște nicio reeditare.

urmează să înghită, o carte ca aceasta forțează limitele citirii obișnuite: surprinzând toate nuanțele insesizabilului, stabilind categorii ale inefabilului, ea sondează numai zona de intersecție dintre regnul ființei și cel al neființei, atrasă orbește de cântecul minunat și fatal al acelor sirene alcătuite din două jumătăți perfect egale – posibilitatea de a fi și de a nu fi.

Deși autorul declară din primele rânduri imposibilitatea exhaustivității, această declarație e mai degrabă pur formală, câtă vreme cartea lui Tardieu dedicată plictiselii caută să nu lase nimic de o parte: toate schimbările de intensitate ale sentimentului luate în discuție sunt înregistrate cu o grijă ieșită din comun; totul trebuie consemnat, nimic nu trebuie lăsat deoparte. Și nu doar consemnat. Acolo unde n-am fi crezut să fie decât o grimasă, Tardieu vede un chip și, pentru a ne convinge, îl portretizează cu toate umbrele pe care le aruncă; acolo unde noi nu sesizăm decât elementele aceleiași mulțimi, Tardieu vede clase, iar unde noi observăm simpli indivizi, el distinge specii. O privire microscopică? Nu, mai curând una „metascopică" pentru că vederea lui are darul de a ne face vizibil și nouă ceea ce, ne dăm seama *post-factum*, era lângă noi, neobservat, și care nu va mai putea fi de acum înainte ignorat.

Din primele pagini aflăm că plictiseala este o durere morală și că cel care geme și se întreabă e spiritul. De asemenea, culoarea plictiselii e „brumărie, brumărie-spălăcită, plumburie", iar că „sonoritatea îi este înăbușită, stinsă."[169] Tardieu anunță motivele plictiselii, în număr de șase, motive care vor constitui temele primelor șase capitole ale cărții: *istovirea, lipsa de varietate și de vigoare a facultăților insului, viața neisprăvită și cea lovită de inferioritate, monotonia, saturația, sentimentul zădărniciei vieții.*[170]

Istovirea poate fi fizică sau mentală[171]. În prima categorie de istoviți intră „slăbănogii, istericii, neurastenicii, cei surmenați de durere sau de plăcere".[172] Ea provine din „slăbănogirea vitală", e „negativul care sporește cu

[169] Émile Tardieu, *op.cit.*, p. 13.

[170] *Ibidem*, p. 14.

[171] „Istovitul – care e veșnic obosit, fie în cazul lui dobândit sau ereditar (istovitul prin definiție) – o duce într-o stare de ne-ntreruptă plicitiseală. El nu-i în stare de vreo silință, simțindu-se prăpădit, vlăguit. Istovitul lucrează fără avânt, fără voioșie, fără încredere. Creierul istovitului anevoie lucrează și prost de tot. Personalitatea i se întunecă." (*ibidem*, pp. 15-16).

[172] *Ibidem*, p. 16.

scăderea pozitivului, golul creat prin scurgerea plinului".[173] Istovirea fizică poate să fie rezultatul trecerii timpului, a acumulării unei oboseli vitale: „Plicitiseala se încuibează în noi, alcătuită din sfârtecările noastre și din rugina noastră: *caput mortum* care se îngroașă. Și-i figurată prin aluviunile celulelor noastre, prin pietrificări, prin anchilozări. Substratul care nu se poate distruge al plictiselii este scleroza care ne copleșește. E atonia țesuturilor pe care n-o mai poate electriza nimic. Încetinirea zvâcnirii sângelui care se încheagă, păienjenirea ochiului stins, șovăirea piciorului pe pământ, tremurarea mâinilor care nu pot să mai ție în ele nimic."[174]

Istovirea spirituală se traduce în primul rând prin scăderea entuziasmului, a sentimentelor înalte, a capacității de a iubi[175].

Crizele plictiselii din istovire cunosc două forme: una *explozivă* („o plicitiseală care te face să zbieri, să iei câmpii, să te rostogolești pe pământ, plicitiseală care cere o ușurare numaidecât") și alta *letargică*, *atonică* („o stare de piroteală, prostrarea comatoasă, care va dura zile întregi, săptămâni" și care „va da naștere psihozelor depresive ale insului toropit, îngrozit.").[176] Leacurile sunt și ele de două feluri: somnul, odihna și distracția (gimnastica, sportul).

Există și eroii plictiselii din istovire: M-me du Deffand, Chateaubriand, Musset, Maupassant.

Cel de-al doilea motiv al plictiselii este *lipsa de varietate și de vigoare a facultăților persoanei.* Este „plictiseala celor săraci cu duhul, a celor fără vlagă, a rataților, a slăbănogilor." Istovirea acestora provine din sărăcia facultăților lor. Este plictiseala acelora care proiectează în afară propria lor îngustime de spirit sau sufletească și care au astfel „dovada" îndreptățirii obiective a sentimentului lor[177].

---

[173] *Ibidem.*

[174] *Ibidem*, p. 17.

[175] „Acțiunea ne va zgândări, curiozitatea ne va descrește, va scădea, imaginația își va strânge aripile. Sentimentele altruiste, care sunt o dăruire de sine, o generoasă expansiune, în noi vor seca. Inima stearpă va fi să nu mai iubești, să nu te mai împătimești, să robotești de-abia, înseamnă să duci căsnicie cu plicitiseala." (*ibidem*, p. 19).

[176] *Ibidem*, p. 25.

[177] „Fără să poată să aibă cunoștințe mai întinse, sentimente mai viguroase, acțiuni mai bogate, pentru aceștia lumea-i strâmtă, viața lor monotonă. Aceștia sunt sfioșii, mediocrii, cărora li-i frică să activeze, să simtă, să respire prea tare, să vorbească puternic. Rău-clădiții, indivizii păpuși, mai dinainte învinșii, pe care soarta-i spulberă ca pe o pleavă." (*ibidem*, p. 33).

În această categorie, Tardieu distinge nu mai puțin de șase clase: plictiseala prostului, plictiseala celui mediocru, plictiseala celui slab, a ratatului, a neisprăvitului, a visătorului. În cazul prostului, întâlnim ca notă specifică încercarea de a refula plictiseala, de a o nega, de a revendica pentru el superioritatea și fericirea. El este atât de binecuvântat cu toate calitățile încât plictiseala nu găsește nicio fisură pe unde să-și facă loc. Prostul e protejat față de plictiseală, este perfect imun – sau cel puțin așa se pretinde. Cum să se plictisească prostul când, în îngâmfarea-i fără margini, găsește mereu ce să facă, ce să spună și cu ce să se ocupe? Imaginația lui este debordantă, experiența vieții de o bogăție de necuprins, gândirea lui – efervescentă. Foarte încrezător în sine, prostul respinge orice critică, orice punct de vedere opus. Atitudinea lui față de plictiseală rezumă atitudinea lui față de orice și oricine l-ar putea pune în față cu propria-i vacuitate lăuntrică și cu vanitatea propriei vieți[178]. Plictiseala celui mediocru este plictiseala „înăbușită și cam tâmpă" a aceluia care nu reușește nici să se desprindă de roboteala zilnică, nici să o înțeleagă. Ea se traduce printr-o acreală cvasipermanentă, printr-o ranchiună mocnită, gata oricând să se manifeste, față de tot ce depășește orizontul îngust al vieții și al spiritului său.[179] A treia clasă a plictiselii provenite din lipsa varietății și vigorii facultăților psihice este constituită de plictiseala celui slab, plictiseala aceluia care călătorește prin viață închis în vehiculul propriei

---

[178] „Avem un prost îngâmfat, împlătoșat, care știe s-o scoată la capăt. Dacă-și presupune inferioritatea cumva, el o tăgăduiește și o ascunde. Cere dovezi de respect și organizează teroarea în jurul lui. Suveran al unei familii, al unui grup, fruntea-i se face el. El se privește ca absolut. Nu îngăduie nicio întâmpinare sau imputare. Respinge orice lectură care-ar stingheri dogmele împărtășite de el. Nu îngăduie nicio convorbire care i-ar slăbi încrederea în sine. Mijloacele instinctului de conservare ale acestui prost sunt multe de tot. (...) Plictiseala pe prostul acesta nu-l va cuprinde, sau, cel puțin, n-o va da la iveală, nu va mărturisi-o cu niciun preț. Asemenea prost nu va voi ca cineva să se îndoiască de superioritatea sa, de fericirea lui. Firește că cel mai sec dintre oameni e cel care-i nevoit să se deghizeze, adică să se prefacă mai mult." (*ibidem*, pp. 34-35).

[179] „Asupra unei asemenea vieți negreșit că plictiseala domnește, o plictiseală înăbușită, cam tâmpă, închisă în sine, pentru că mediocrul plictiseala n-o poate ridica la înălțimea unei cugetări sau s-o prefacă în atitudine. Plictiseală de cal de manej care-și frământă ocolul, de vechi orb dus de câinele lui. Plictiseala asta se va manifesta printr-o atitudine supărăcioasă, difuză, printr-o răutate acoperită, prin mișcări tăinuite de gelozie și ură împotriva celor ce riscă, care încearcă lucruri mai mari, împotriva mândrilor jucători, cărora le-a fost dat să încerce un mare destin." (*ibidem*, p. 36).

slăbiciuni din care nu poate nicicum coborî pentru a gusta, apuca, mirosi, într-un cuvânt pentru a se bucura de savoarea „fructelor pământului" care doar se perindă pe lângă el, exterioare, dintr-un mediu străin, dincolo de capsula infirmității sale. Față de el, Tantal cunoaște cel puțin privilegiul apropierii de fructele dorite, aproape că le simte pe buze gustul și pe vârful degetelor urma tactilă a corpului care în chiar clipa prinderii sale își convertește greutatea plăcută a atragerii în imponderabilul dureros al retragerii. Cel slab este despărțit printr-un ecran permanent prin care răzbate doar vederea lucrurilor dorite, vedere ce se amestecă cu visarea pentru a compensa deprivarea de celelalte simțuri. Rezultatul va fi un vis sfâșietor, o *reverie coșmarescă*.[180] Plictiseala ratatului provine din constituția ambivalentă a ființei sale: el nu este nici atât de slab încât să se mulțumească cu imaginarea lucrurilor interzise, nici îndeajuns de puternic pentru a rupe bariera care-l desparte de ele. El bântuie ca o fantomă tărâmul dintre real și vis: mort pentru cei vii, el este încă un viu printre morți. Un „spirit neliniștit" care cutreieră intermundiile și care refuză să-și găsească pacea câtă vreme aceasta înseamnă să se recunoască mort, dar care nu poate fi nici un om viu, întreg, autentic.[181] Dacă plictiseala neisprăvitului este similară celei a mediocrului, plictiseala visătorului este atinsă de vidul unei catalepsii, al unei îngreunări mintale, al unei încleieri a spiritului. Visătorul, tocmai el care intenționase să se ridice „deasupra miasmelor murdare", se împotmolește în propria-i fantazare care, desprinsă din ce în ce mai mult de

[180] „Plictiseala celui slab nu-i decât o sărăcie de putere nervoasă, o nevolnicie lăuntrică, o simțire de neputință. (...) Existența ce-o duce cel slab e prea înceată în mișcările ei, jalnic de monotonă și niciodată nu izbutește. Viața și-o visează cel slab. El întinde brațele spre fantome. Locuiește în țara umbrelor. Gândește la femeile pe care le-ar fi iubit, la cariera pe care ar fi îmbrățișat-o, la plăcerile pe care nu le-a cunoscut, la partea pe care ar fi cucerit-o, de faimă. Acest sfâșietor vis, care va prinde să se întunece, ce-i altceva decât coșmarul, decât o spaimă a plictiselii?" (*ibidem*, pp. 37-38).

[181] „Ratatul, împărțit cu sine, dezbinat între puterea și slăbiciunea-i, amfibie care nu sălășluiește nici în real, nici în vis, ratatul se istovește în amare sforțări și ajunge foarte degrabă un vlăguit. Nu-i oricine un ratat. Ca să ai dreptul la asemenea calificare trebuie să fi întreprins ceva de seamă, care nu ți-a izbutit. Ratatul are ceva în cap. Ce anume? El își propune să facă o operă mare. Himera de azi va să fie realitatea de mâine. Prin definiție însă, ratatul n-are destulă stofă în el, destule senzații din izvoru-i purcese, destulă rodnică vitalitate ca să înveșmânte cu materie plastică spectrele-i cerebrale. Neputința-l doboară pe ratat la pământ." (*ibidem*, p. 38).

real, se exercită în gol, născând forme goale, baloane de săpun, glosolalii nesfârșite.[182]

Exemplele de ratați pe care le aduce Tardieu sunt, oricât de surprinzător ne-ar părea: Benjamin Constant, Flaubert, Baudelaire.

Al treilea motiv al plictiselii care face și obiectul celui de-al treilea capitol al cărții este reprezentat de *viețile neizbutite, pierdute* și de cele *lovite de inferioritate*. Prin viață neizbutită se înțelege acea viață care stă sub semnul inadecvării dintre eul interior și „eul exterior", dintre ființa intimă și rol, status; cei care sunt unificați din acest punct de vedere sunt izbutiți, ceilalți sunt neizbutiți. Viețile lovite de inferioritate vor furniza acea plictiseală grea a „umiliților și obidiților", a „neamului slugăresc", a celor care sunt învățați de mici să nu se întindă mai mult decât le este plapuma și să nu dorească mai mult decât ce pot avea. În timp, această anihilare a idealului (absența obiectului aspirației) va fi resimțită ca gol lăuntric, ca neant al plictiselii.[183]

Monotonia e una din cauzele deopotrivă cele mai obișnuite și cele mai înalte ale plictiselii, întrucât doar spiritele care au trecut de aparența diversității lumii și au sesizat fondul ei neschimbător ce dă naștere aceloraşi mereu repetabile întâmplări pot suferi conștient acest gen de plictiseală. Pe de altă parte, chiar și aceia care, incapabili să acceadă la esențe, sunt păcăliți de caruselul hipnotizant al lucrurilor care se petrec în jurul lor resimt în diferite forme această monotonie împotriva căreia cred că luptă apelând la unele leacuri care de fapt potențează efectul otravei de care sunt atinși: divertismentul, distracția, amuzamentul.[184] În cele din urmă, într-un

[182] „Visătorul sfârșește în tâmpenia intelectuală, în neacțiunea cataleptică. (...) Operațiile mintale merg restrângându-se, numai cuvinte goale dau bășici de săpun, scene-ncurcate. În chilia, în odaia, în sihăstria lui, în turnu-i de fildeș, înmormântat, pierdut în sine, visătorul cade-n prada celei mai letargice plictiseli, celei mai arzătoare, mai amenințătoare. Poate că visătorul a vrut să fugă, a vrut să scape de neantul vieții dusă-n mulțime, el a intrat însă în alt neant." (*ibidem*, p. 41).

[183] „De câte ori personalitatea ne va fi silnicită, silnicită mai îndelung, așa ca vitalitatea să ne fie simțitor scăzută, vom cădea în starea de plictiseală." (*ibidem*, p. 62).

[184] „Monotonia (...) nu-i pricină de plictiseală decât pentru cugetătorii în stare de mari înălțări și cu priviri metafizice. Omul de rând, pe care-l absoarbe amănuntul, nu dă nicio luare aminte acestei concepții generale care e mai presus de înțelegerea sa. Dar filosoful e apăsat, plictisit de identitatea pe care-o găsește sub aparențe schimbătoare. (...) Pentru a simți însă toată monotonia vieții trebuiește să-i simți tot neantul: plicitiseala e atunci produsul cugetării reflectate care a adâncit fondul lucrurilor și-a dat de gol." (*ibidem*, p. 69).

fel sau în altul, monotonia îi prinde și pe aceștia în ghearele plictiselii, fie că e vorba de plictiseala muncii zilnice[185], a căsătoriei[186], a dragostei[187], de plictiseala în familie[188], sau atunci când e vorba de acela care încearcă să fugă de lume, de plictiseala monahului[189], ori, în cele din urmă, de o plictiseală somatică sau fiziologică[190].

[185] „Îndatorirea neapărată a unei lucrări zilnice, care să aibă ceasurile ei hotărâte, e însă nesocotirea celor mai de neînlăturat și mai gingașe legi ale activității fiziologice. Ce poate fi mai istovitor și mai cumplit decât o muncă obligatorie, îndeplinită oricum, în niște ceasuri de neputință și dezgust!" (*ibidem*, p. 71).

[186] „Fața-n față e atât de nesuferită uneori că perechea în disperare prilejuiește întâlniri de un gust îndoielnic, leagă societate cu vecinii de masă, se întroloacă cu cine le iese în cale. (...) Plictisirea în doi, acesta-i idealul conjugal. Niciun pas nu trebuie făcut alături, ambii soți trebuie să rămână comparabili unul cu altul, superpozabili, îmbucați." (*ibidem*, pp. 73-74).

[187] „Redobândirea neapărată a personalității sau a egoismului produce, mai degrabă sau mai târziu, dezlânări, sfâșieri, în cele mai solide legături presupuse. Și plictiseala se declară la cel puțin unul dintre parteneri. Între categoriile care se plictisesc numaidecât în amor, vom nota: egoistul, ahotnic să fie iarăși stăpân pe sine; insul cu toane, personal, care cu niciun chip nu se poate amalgama; imaginativul înclinat spre himere; visătorul, căruia îi pare rău după singurătatea lui; scepticul pe care iubirea îl obosește; donjuanul sau Craiul însetat după cuceriri; omul cu prea mult spirit peste care dezmierdările lunecă, care pune ironie în sărutări." (*ibidem*, pp. 76-77).

[188] „Malaria acestei endemice plictiseli, plictiselei familiei, este atât de secătuitoare, încât fiecare caută să mai aducă cu sine în încăpere prieteni de-ai săi personali, de-acei intimi indispensabili care au taina cugetărilor noastre, taina râsului nostru, și a căror singură prezență ne ințețește geniul, ne înalță tonul vital. Aceste soiuri de escortă nu sunt admise fără contestație însă. Afară străinii! Casa familială este un templu în care trebuie să se celebreze între credincioși, cu credință, cultul tradițional adus plictiselii, acest cuvânt înglobând totalitatea sentimentelor casnice." (*ibidem*, p. 81).

[189] „Plictiseala mânăstirilor mărturisită a fost. Dar pustnicul atribuie această plictiseală unei eclipse a grației divine, nu regimului în contra naturei pe care acest pustnic îl duce, sau motivelor psihofiziologice, destul de umilitoare și astea. La solitarii din Tebaida plictiseala era numită *doemon moeridianusi*. În Evul Mediu ea se numea *acedia*, *taedium vitae*. În pofida zâmbetelor copilărești cu care se îmbujorează și-n pofida gogonatei lor asigurări de-ndrăzneți mistificatori, călugării și călugărițele duc în fundul inimii lor acest strigăt lugubru, de disperare: Doamne, de ce m-ai părăsit?" (*ibidem*, p. 89).

[190] „Există o plictiseală fundamentală a corpului, o plicitiseală fiziologică, sexuală, care se referă la plictiseala individualității, prizonieră a trăsăturilor și a formelor sale. Ne plictisim fiindcă suntem turnați într-un tipar care nu se mai poate preface, fixați într-o constituție unică și nestrămutată. Conturul nostru, gesturile sau mișcările noastre, resorturile noastre ne sunt curândă vreme tot atât de familiare ca și bucățile unei păpuși demontabile. Îți desplictisești corpul, propunându-l sugestie unui corp diferit, care să-i inculce alte ritmuri, pe nesimțite, alte reflexe. Pentru aceste motive un zăbavnic va lega societate cu un vioi. Un slab se va îndesa în unul mai tare. Un timid va merge pe urma pașilor unui îndrăzneț. Prin imitare, prin transmisiune fluidică, crezi că-ți vei asimila o vitalitate atrăgătoare, vitalitate la care râvnești. Plictiseala corpului, ca și plictiseala spiritului, va duce la căutarea contrariului și-a deosebitului. Vei căuta nebunește să ieși din tine." (*ibidem*, p. 93).

Plictiseala poate să se nască la fel de bine din *saturație* (*satiété*). Sentimentul va fi atunci însoțit de dezgust. Plictiseala prin saturație nu poate fi îndepărtată de fericire, mai întâi pentru că nu de puține ori s-a spus ca fericirea este amenințată de plictiseală, apoi pentru că fericirea e o stare atât de vagă, de efemeră și de relativă încât nu poate sta ca termen opus. Nici plăcerea nu constituie polul opus al plictiselii prin saturație deoarece ea însăși cade în golul acesteia după ce se realizează: fie din cauza efortului depus pentru a reuni condițiile producerii ei, fie pentru că simțim cum plăcerile noastre nu sunt decât încercări zadarnice și disperate de a ascunde înfățișarea deloc plăcută a lumii și a vieții, cosmetizări prin care ne facem că uităm răul ce (ne) macină din adânc. Bogatul, la rândul lui, va fi mereu pus în fața imposibilității de a se desprinde din mlaștina acestei plictiseli: având toate trebuințele satisfăcute mai înainte de a fi dorite, nu poate încerca plăcerea dobândirii lor, este privat chiar și de acea fulgurantă plăcere rezultată în clipa întâlnirii dintre aspirație și realizare. De aceea el va căuta alte și alte plăceri, din ce în ce mai insolite și mai intense, pe care le aruncă imediat ce a gustat din ele, înfiorat de contrastul puternic dintre dulceața așteptată și amărăciunea fructului lor. Plictisiții marilor orașe constituie o specie aparte: majoritatea, fiind lipsiți de posibilitățile financiare ale bogatului, vor trăi totuși sentimentul iluzoriu al importanței și puterii lor datorat opulenței și centrelor de putere de care sunt înconjurați. Aceștia se vor hrăni cu umbre și se vor sătura cu fum și vor sfârși epuizați de amețitoarea și multicolora desfășurare a unui spectacol perpetuu din care nu fac parte.

În sfârșit, cel de-al șaselea motiv, *sentimentul deșertăciunii vieții* nu este unul care să caracterizeze începuturile vieții, ci care este trezit de o îndelungată experiență de dezamăgiri, de trădări ale încrederii noastre în oameni și de zdruncinări ale credinței noastre în noi înșine și în viață. Cu acest sentiment, plictiseala devine „filosofică", „metafizică". În anul în care Heidegger împlinește doar paisprezece ani, iar Sartre mai are doi ani până ce să fie aruncat

în lume, Tardieu remarcă stricta interdependență dintre gândire și acest sentiment al neantului, pe care el îl numește plictiseală, dar și întristare: „Viața nu îngăduie să fie scrutată prea de aproape. De îndată ce inteligența se va ridica mai presus de instinct, de îndată ce chibzuința va trece înaintea spontaneității, vom arăta o tendință spre îndoială, spre descurajare, spre întristare. Cugetătorul hotărât să analizeze totul, să disece totul, pretutindenea va găsi golul."[191] Leopardi, mai ales acela din *Opere morale,* este amintit aici ca fiind un exemplu cât se poate de grăitor. Nu trebuie uitat, evident, Schopenhauer, pentru care plictiseala este un argument în plus pentru supremația voinței: de îndată ce în orizontul nostru volitiv nu mai intră niciun obiect suntem copleșiți de sentimentul neantului vieții; de asemenea, faptul că actul voinței primează asupra rezultatului ei e arătat de vacuitatea de care e atinsă o dorință împlinită. Plictiseala este așadar celălalt pol, „dezolat și trist" care corespunde polului „dorinței ce ne frământă."[192]

La sfârșitul acestui capitol, Tardieu face două distincții, dintre care a doua este extrem de interesantă pentru tema noastră. Mai întâi el deosebește plictiseala de melancolie: prima e o „suferință strigătoare", cealaltă nu e decât o „lâncezeală a sufletului". Melancolia nu cunoaște „istovirea totală, sterilitatea mintală, stările astenice", deși apare la cei „care se recunosc că-s șubrezi, care se reazemă doar pe ei, și pe care greutatea poverii lor îi înspăimântă."[193] În plus, în melancolie durerea se îmbină cu o anume voluptate de a fi trăită, dând naștere unui onirism plăcut și profund care o face să fie la mare preț în rândul poeților. A doua deosebire este aceea dintre plictiseală și tristețe. În acest fragment autorul înțelege prin plictiseală exact același sentiment pe care Heidegger îl va numi *Angst*, Sartre *angoisse* și pe care Kierkegaard îl numise deja *Angest.* Astfel, Tardieu opune plictiseala tristeții care, în contrast cu ea, are mereu un obiect determinat, motive specifice și o simptomatologie bine definită. Plictiseala, deducem de aici, este un sentiment fără obiect determinat, nemotivat de ceva anume, o pură și simplă trăire a neantului vieții și

[191] *Ibidem*, p. 116.
[192] *Ibidem*, p. 132.
[193] *Ibidem*, p. 135.

sinelui.[194] Dacă la Heidegger și Sartre vom întâlni opoziția angoasă – frică, la Tardieu, perfect similară acesteia, avem de a face cu opoziția plictiseală – tristețe.

Alte criterii de clasificare a plictiselii sunt luate în discuție de Tardieu. Plictiseala cunoaște diferite forme în funcție de *vârsta* la care este experimentată, în funcție de *formele* sale *de manifestare*, dar și de tipul de *caracter* al subiectului.

Astfel, plictiseala copilului[195], dornic de dulciuri care să dea gust vieții searbăde și de atenția celor din jur, este diferită de plictiseala adolescentului[196] care vrea absolutul în timp ce nu este încă nimic sau nimeni; plictiseala adultului[197] e deja una sedimentată, cu experiență, un tonus permanent de descurajare; plictiseala bătrânului se traduce în nerăbdarea cu care privește lucrurile și întâmplările vieții – el nu mai are nici timp, nici dispoziție să se mai lase captivat de carnația lor, de coloritul și de parfumul acestora, ci caută să le reducă esența la *scheletul* lor.[198] Prin această operație pe care el o numește „dorință de adevăr" sau „înțelepciunea

[194] „Tristețea, ca și plictiseala, e o descurajare, un sentiment amărât. Dar tristețea are de obicei un obiect hotărât. Fără motiv nu ești trist îndelung. Sau avem în inima noastră motive de plâns. Tristeții lacrimile îi plac. Amara voluptate a lacrimilor, tristețea o soarbe. Sunt suferinți pe care tristețea le cultivă și pe care ea le iubește. Tristețea implică o activitate a minții, vii izbucniri de emoție. Alta e plictiseala, care e uscăciune, toropeală a sufletului, patimă nebună cu inspirații primejdioase." (*ibidem*, p. 135).
[195] „Copilu-i lacom, jinduitor după bucatele zaharate, jinduitor după dulciuri, fiindcă copilul găsește că viața are un searbăd gust. El va cere tartine în care să fie mai multă dulceață decât pâine... dacă nu va avea porția lui de dezmierdări, de îmbrățișări și de sărutări, copilul și plicitiseala mintală o va cunoaște, va cunoaște primele *întristări inimale*". (*s.m.*) (*ibidem*, pp. 138-139).
[196] „Tânărul se plictisește fiindcă urmărește absolutul, fără să-i aparțină nimic. În timp ce se ciocnește de-o lume vrăjmașă, care-l strânge din toate părțile. (...) Tânărul năzuiește să fie mare, să ajungă la vârsta adultă care, socoate el, îi va conferi deplina posesiune a eului său și o efectivă putere." (*ibidem*, p. 147).
[197] „Plictiseala vârstei mature e vicleană, e tainică, mușcă fără să latre. Povara anilor ne scutește de zbuciumările ei dureroase, ne apără împotriva unor neghioabe imbolduri. Cu toate astea, plictiseala nu lipsește deloc, având o cugetare de deznădăjduiri drept fond." (*ibidem*, p. 150).
[198] „Dezamăgit de atâtea și atâtea lucruri, bătrânul va fi împătimit de-acuma de adevăr. El va voi să cunoască adevărul atât cât îl privește pe el, cât și pe alții. Să știe ce fel de piesă a jucat, ce tragedie, sau ce farsă. Fiindcă a ajuns la cel de-al cincilea act, e bine ca totul să se dezvăluie. Bătrânul nu voiește să moară fără să-și dea seama." (*ibidem*, p. 152).

vârstei", bătrânul încearcă de fapt să se împace cu moartea în cele două aspecte pe care le presupune: pe de o parte, descărnând viaţa, mortificând-o, *scheletizând-o* se consolează de faptul că nu mai are acces la trăirea ei, pe de altă parte, inoculând moarte în viaţă, reuşeşte şi să introducă puţină viaţă în moarte sau măcar să-i atenueze necunoscutul care-l înspăimântă – nu are de ce se teme din moment ce moartea a mai trăit-o el şi până acum. Totuşi, chiar spaima în faţa morţii îl face să nu cedeze de tot plictisului ce riscă să-l doboare.[199]

Formele de manifestare ale plictiselii sunt diverse. Atunci când ea se acumulează în rândul maselor ca o energie nedescătuşată în vreun fel riscă să erupă cu o forţă stihială în revoluţii, în uciderea zeilor[200] de până atunci şi în proclamarea altora noi[201]. Tocmai pentru că ştiu acest lucru, stăpânii ordinii publice din toate timpurile vor acorda aceeaşi importanţă pâinii şi circului şi vor trata divertismentul ca pe o trebuinţă primară a omului. Nu putem să nu adăugăm că sfârşitul istoriei se va produce pe tărâmul stadioanelor şi al parcurilor de distracţii, într-un paradis al amuzamentului. În vremurile noastre, politica a cunoscut o schimbare enormă, de negândit altădată, împrumutând imens din caracteristicile divertismentului: oamenii politici preiau puterea şi se menţin la putere în măsura în care satisfac ei înşişi nevoia de spectacol a cetăţenilor; electoratul a devenit un public spectator ale cărui aplauze mute iau forma voturilor exprimate. Pentru ca un politician de azi să intre în graţiile poporului nu mai e suficient să construiască amfiteatre şi nici să asiste din tribuna sa la reprezentaţiile care se desfăşoară acolo. Trebuie să coboare el însuşi pe scenă şi să-şi interpreteze rolul cât mai pe placul privitorilor. Practica lui Nero a devenit astăzi o practică comună.

O a doua formă de manifestare a plictiselii observată de Tardieu este sociabilitatea. Putem spune că, potrivit psihologului francez, omul înainte de a fi *zoon politikon*, este un „animal care se plictiseşte." Plictiseala

[199] „Lupta împotriva morţii scoate din amorţeala care-l cuprinde pe bătrân. O spaimă groaznică pune pe bătrân în mişcare, spaimă care-i apărarea bătrânului împotriva plictiselii letargice, care îl dobora." (*ibidem*, p. 153).
[200] „Plictiseala îşi sfarmă însă zeii când le vine vremea, când poleiala lor li s-a şters." (*ibidem*, p. 157).
[201] „Drept profeţi ai ei gloata îi recunoaşte pe cei care îi anunţă o bună vestire, un răsărit, vremuri noi." (*ibidem*, p. 155.).

ne face să ne îndreptăm spre ceilalţi, ba chiar să devenim sclavii lor: renunţăm la demnitatea şi mândria noastră doar pentru a fi într-o companie care ne ajută să nu rămânem singuri în camera goală a fiinţei noastre.[202]

Întru totul interesantă este cea de-a treia formă de manifestare a plictiselii remarcată de Émile Tardieu: ura. Departe de a fi un sentiment primar, ura este derivată din plictiseală. Nimic nu ne poate excita psihic mai puternic decât o face ura. Dacă plictisindu-ne ni se urăşte de noi şi de viaţă, prin ură reuşim să scăpăm de această energie autodistructivă proiectând-o, dându-i un obiect, direcţionând-o în exterior.[203] Ura de sine eliberată de plictiseală este acum în sfârşit investită în obiect.

Caracterul este un alt criteriu de clasificare a plictiselii. Aceasta pentru că într-un fel se plictiseşte activul, depedent de substanţa tranchilizantă secretată în el de activitatea depusă[204], într-altul senzitivul – introspectiv, analist al propriilor trăiri, dezgustat de efort şi de luptă –, şi în alt fel împătimitul – ruinat de propriile excese, care cunoaşte golul lăsat în urma lor de serbările, discuţiile animate, petrecerile în care s-a cufundat cu toată fiinţa lui.[205] Din categoria marilor plictisiţi împătimiţi fac parte Byron şi Stendhal.

Refractari la plictiseală vor fi omul sănătos[206], mediocrul, nesăţiosul, apaticul[207], imaginativul, sociabilul.

[202] „Plictiseala ne face prizonierii, sclavii semenilor noştri, pe care-i urâm. Laşitatea, concesiunile, capitulările, abdicarea demnităţii, înjosirea caracterului, de plictiseală ţin." (*ibidem*, p. 162).
[203] „Plictiseala are o predilecţie, are o înclinare deosebită pentru acest puternic excitant al vitalităţii, care e ura. Nimic nu dă gust vieţii şi hrană spiritului ca o ură bine montată. Vrăjmaşii, plictiseala ni-i face: vrăjmaşii ţi-i făureşti, îi găseşti. Te încălzeşti năzărindu-ţi-se cine ştie ce şi dând pumni." (*ibidem*).
[204] „Exteriorizat, împărţit, gonind din toate puterile, activul vrea să scape de deşertul ce-l are în sine dedându-se acţiunii aproape necugetate şi maşinale, până ce găseşte în această acţiune o ameţeală, un fel de îmbătare." (*ibidem*, p. 165).
[205] „Împătimitul e victima abuzurilor sale, în care se înverşunează. Împătimitul e un risipitor repede ruinat. Un cheltuitor de energie, nepomenit. Plictiseala împătimitului este ziua ce vine după serbare, tainica scârbă a beţivului dezbătat, este coma după atac." (*ibidem*, p. 167).
[206] „(…) o putere fizică pururea deopotrivă cu sine duce la nesimţire, inconştienţă, condiţia râsului nesinchisitor şi a voioşiei." (*ibidem*, p. 171).
[207] „Pasivitatea ce-o are, toropeala, indiferenţa-i, fac din apatic un ins ferit de tulburările delicate" (*ibidem*, p. 172).

Plictiseala femeii constituie tema unui capitol separat din care aflăm că femeia suferă de o plictiseală mai degrabă inconştientă, împăcată, în care poate găsi chiar voluptăţi soporifice[208]; ceea ce o protejează de plictiseală este constituţia ei spirituală, ne spune Tardieu într-o manieră care azi ar putea fi taxată drept discriminatoare: femeia este incapabilă să reflecteze în profunzime şi să ajungă la concluzia deşertăciunii vieţii şi a neantului lumii, fiind astfel scutită de dispoziţia afectivă adiacentă unor asemenea reflecţii.[209] Pe de altă parte, tocmai în această plictiseală difuză, implicită, mascată, somatizată stă explicaţia misterului feminin, a farmecului perpetuu pe care-l exercită asupra bărbatului; din plictiseală privirea ei îşi împrumută „enigma voalată". A cuceri o femeie – prin vorbire, prin lux, prin artă şi prin glorie – nu înseamnă decât a încerca să-i alungi plictiseala „seculară".[210]

Funcţiile plictiselii, aflăm din acest adevărat tratat de plictiseală, nu sunt puţine şi deloc lipsite de importanţă. Astfel, a şti să te plictiseşti la nesfârşit, a te obişnui cu plictiseala constituie condiţia *sine qua non* a muncii, iar „ambiţiosul îşi vinde sufletul plictiselii".[211] Plictiseala poate da naştere unei adevărate filosofii, e drept una pesimistă, a zădărniciei şi nimicniciei vieţii, făcându-te să te resemnezi şi să te mulţumeşti cu puţin, să nu te iroseşti fără sens; tot ea îl învaţă pe „cel credincios scrupulul, pe învăţat observaţia răbdătoare, pe cugetător îl învaţă fineţea, subtilitatea".[212] Dar plictiseala este originea afectivă a ironiei şi dispoziţia permanentă a ironistului: plictisitul ştie că fondul lumii e neantul şi îi va face o imensă plăcere

[208] „Femeia împotriva plictiselii nu se ridică: femeia se împacă cu plictiseala. Se întâmplă că nici n-are cunoştinţă de plictiseală, că plictiseala niciodată n-o defineşte. (...) Învălătucită cu sine, învăţată cu obicinuinţi adormite, toropeala femeii e un pat de puf. Găsind un refugiu în odihnă, vaga-i voluptate în amorţire gustând-o, viaţa femeii e o plictiseală inconştientă." (*ibidem*, pp. 178-179).

[209] „Cugetarea femeii nu pătrunde până-n inima lucrurilor, să ajungă la o încheiere: Totul e gol! (...) Femeia prin nejudecata-i, prin nepăsarea, prin uşurinţa ei e scutită de disperarea care te aruncă în prăpastie." (*ibidem*).

[210] „Plictiseala în care zace, care este destinul ei, plictiseala aceasta e care face acea lâncezeală încântătoare, acel suflet himeric, enigma voalatei priviri a femeii. Taina aţâţătoare, diabolică, a femeii, taină care rămâne pururea de ghicit, această taină e plictiseala. Dacă bărbatul a căutat să-şi însuşească o vorbire-nforită, dacă a inventat luxul, artele păcei şi-atâtea glorii, a fost s-ademenească, să alunge plictiseala femeii." (*ibidem*, p. 179).

[211] *Ibidem*, p. 192.

[212] *Ibidem*, pp. 192-193.

să smulgă măştile de pe feţele celor care participă la carnavalul ridicol, mereu repetat al acestei lumi. Plictisitul este autorul atât al vorbelor de duh, cât şi al zeflemelelor usturătoare; îi place să-şi arate dispreţul pe faţă, iar uneori are izbucniri violente; e bun orice îi „zguduie toropeala" şi „neputinţa lui de a trăi" – o aventură, o mistificare, o glumă nebunească.[213]

Evident, leacul plictiselii este unul singur: fericirea, un leac greu de găsit, de fapt un leac pe care individul trebuie să-l producă el singur şi care nu are efect decât pentru sine însuşi.[214]

După această enumerare completă a formelor şi cauzelor plictiselii, plictiseala se arată ca un sentiment *legitim* al nimicniciei şi neîndestulării vieţii. Plictiseala nu mai este doar un sentiment faţă de viaţă, ci este sentimentul vieţii înseşi sau mai precis, al fiinţei ca atare. Plictiseala părăseşte domeniul psihologiei pentru a intra în acela al ontologiei. Ea este un sentiment metafizic – unul care prin felul în care ne facem să resimţim nimicul ne obligă să concepem fiinţa. Ei bine, în plictiseala pe care o descrie Tardieu, fiinţa *este* chiar nimicul pe care-l dezvăluie plictiseala.[215] *A fi* ţine de aparenţă, câtă vreme *a nu fi* e adevărata esenţă. Lumea nu mai este creată din nimic, Nimicul însuşi creează lumea. Raportul omului cu

[213] „Plictisitul e un ironist. Într-o lume al cărei fond e neantul, plictisitul nu ia nimica în serios. Necunoscut fiind scopul ce l-ar avea pământul, în orice act omenesc e ceva absurd: miezul tuturor lucrurilor sună a gol. Totul se reduce cu adevărat la nimic. Şi e mai mare hazul să vezi pe oricine în mişcările-i de paiaţă. Fericirea n-are fiinţă. Şi pretenţiile, tumbele celor ce-şi pierd răsuflarea urmărind fericirea, pe cel plictisit îl fac să râdă cu hohot. Societatea e o gloată de carnaval. (...) Plictisitul smulge toate acele măşti prinse rău. Plictisitul descoperă pretutindeni farsa, o parte caraghioasă, maimuţăreli învăţate pe dinafară. (...) Din gura plictisitului ies cuvinte usturătoare, spirite cu tăiuş straşnic de ascuţit, săgeţile unui suflet ce se răzbună. Plictisitul se aţâţă cu asemenea joc şi plictiseala-i se revarsă-n sarcasme." (*ibidem*, p. 209).

[214] „Leacul plictiselii se poate spune într-un cuvânt: fericirea. Asupra fericirii, lucru anevoie de prins şi de definit anevoie, s-a discutat îndelung, cu destulă uşurătate de-altminteri. Fericirea e o problemă grea, în parte pentru fiecare om, a cărei rezolvare e ceva cu totul personal." (*ibidem*, p. 222).

[215] „Plicitiseala e sentimentul neîndestulării vieţii, constatarea nimicniciei ei. Aşa bazată, plictiseala-i îndreptăţită, e legitimă. (...) Plictiseala definită aşa, drept vorbind, e de ordin metafizic, şi puţini oameni vor fi în stare s-o conceapă în această chintesenţiată formă şi să simtă puternic durerile ei. Trebuie să facem însă şi unei asemenea plictiseli parte, şi nu trebuie să ne mai revoltăm degeaba împotriva a ceea ce nu se poate înlătura." (*ibidem*, pp. 222-223).

lumea va fi de aici înainte unul întemeiat de ironie şi sarcasm. Prin ironie omul dezvăluie fiinţa acestei lumi, neantul.[216]

Să mai adăugăm doar că în viziunea lui Tardieu plictiseala modernă se caracterizează printr-o răspândire fără precedent, printr-o conştiinţă ce „agravează prin judecată durerile care o întreţin" şi prin apropierea de disperare „ale cărei apucături şi mişcări le şi are"[217]. Cauzele istorice ale plictiselii moderne sunt progresul spiritului critic, scepticismul, lipsa credinţei, realismul. Această plictiseală apare în secolul al XVIII-lea când dogmele slăbesc. În secolul XIX plictiseala sporeşte, ajungând să fie o „boală a veacului". Imaginaţia trece sub controlul raţiunii şi al judecăţii.[218]

În România, cartea lui Tardieu a avut un ecou remarcabil, ţinând cont că la o distanţă de numai trei ani, în 1906, Constantin Şăineanu ţine la Craiova o conferinţă intitulată „Plictiseala"[219], publicată în 1907 la Bucureşti, în care reia pe scurt ideile din „studiul psihologic" al lui Tardieu pe care însă nu-l aminteşte. (De asemenea, traducerea admirabilă a întregii cărţi de către Panait Muşoiu, cea pe care am şi utilizat-o nu este un fapt deloc de ignorat.)

Simplificate însă până la extrem, puse sub semnul unui optimism „sănătos", acestea îşi pierd nuanţele şi profunzimea de care nu duceau deloc lipsă în lucrarea lui Tardieu. În esenţă, conferinţa lui Şăineanu taxează plictiseala drept un moft al cărui singur şi eficient remediu este activitatea intelectuală ori fizică. Acolo unde nici una, nici alta nu e posibilă, de pildă în cazul doamnelor şi domnişoarelor (acul fiind, pare-se, demodat în epocă) din rândul aristocraţiei sau chiar al burgheziei, soluţia este dată de actele de caritate, după modelul vrednic de urmat al Majestăţii Sale Regina, căreia de altfel i se şi închină conferinţa. Actul de generozitate este *distracţia* cea mai potrivită în cazul bogatului care este scutit, prin averea sa, de efortul de a-şi câştiga existenţa, efort care în cazul celorlalţi este pavăza împotriva plictiselii. „Muncind, vom uita de dureri şi de necazuri, nu vom

[216] „Şi dacă zdrobită inima ne va fi, şi nicio plăcere nu vom avea pentru munca ce ne dezgustă, ne rămâne ironia răzbunătoare, ne rămâne sarcasmul fulgerător." (*ibidem*, p. 227).
[217] *Ibidem*, p. 196.
[218] „Realismul înregistrează moartea zeităţilor din cer şi sfârşitul iluziilor de pe pământ: realismul e dezamăgire; realismul se preface în plictiseală." (*ibidem*, p. 200).
[219] Constantin Şăineanu, *Plictiseala*, Editura Socec, Alcalay: Bucureşti, 1907.

avea când să simţim povara monotoniei, iar pe de altă parte vom avea satisfacţiunea rezultatului obţinut. Prin cultivarea voinţei, vom deveni stăpâni pe noi înşine şi pe faptele noastre, în loc de a ne lăsa în voia împrejurărilor. Cultivând inteligenţa, vom ajunge a ne limita ambiţiile şi pretenţiile, stabilind un just echilibru între dorinţele şi puterile noastre; cu modul acesta, necerând vieţii decât ceea ce ne poate da, mulţumindu-ne cu satisfacţiile ce ne poate oferi, ne vom aranja viaţa în raport cu situaţiunea noastră."[220] Numai din lectura acestui fragment ne putem face o idee despre diferenţa dintre două culturi – analiza profundă, de detaliu, curajoasă a gânditorului francez tradusă de către Şăineanu în termenii cuminţi ai lozincilor, ai banalităţilor mobilizatoare, ai ideologiei oficiale.

[220] *Ibidem*, pp. 43-44.

Iisus *vs.* Iiu

A fost odată ca niciodată un copilaş care atunci când a crescut mare i-a învăţat pe oameni că sunt cu toţii fiii şi fiicele lui Dumnezeu, că trebuie să se iubească unii cu alţii, chiar şi pe vrăjmaşii lor (e doar un alt mod de a spune acelaşi lucru, căci cum îţi mai poate fi vrăjmaş cel pe care-l iubeşti), să nu se gândească la ziua de mâine şi să nu acumuleze averi pe pământ pentru că greutatea acestora îi va împiedica să-şi înalţe sufletele spre cer. Pe când peregrina singur prin lume, copilul Iisus a fost furat de un moş cu barbă albă care se preumbla cu o sanie la care înhămase câțiva reni. L-a umflat din mers şi l-a pus în sanie, dând bice renilor care fugeau cu ochii scoşi din orbite.

Moşul l-a băgat în sac pe pruncul Iisus şi odată ajuns la casa lui din Laponia îl foloseşte mai întâi drept model pentru tot felul de jucării, globuleţe, bibelouri, apoi îl pune să lucreze pentru el şi să producă pe bandă rulantă cozonaci, bombonele, moşi-crăciuni de ciocolată, să ambaleze porci, curcani, găini întregi, să sufle în maţe mai groase sau mai subţiri şi să le umple apoi cu umplutura specifică tobei, cârnaţilor, caltaboşilor. Moş Crăciun priveşte la bietul Iisus cum abia mai pridideşte cu toate acestea şi râde cu poftă – *ho-ho-ho* – când vede cum i se rotunjesc conturile laolaltă cu abdomenul. Moşul îşi răsuceşte mustăţile, îşi mângâie obrajii rubiconzi, ciupindu-i uşor pentru a simţi că nu e vis, ci deplină realitate acest sezon al cadourilor. Când Iisus oboseşte, Moşul îl dojeneşte şi îi spune că nu e vreme de dormit căci acuşi-acuşi trece sezonul şi trebuie să-l închirieze la vecinul său, domnul Iepuraş. Iisus suspină şi ştie că la casa domnului Iepuraş unde va fi traficat va avea să muncească tot la fel de greu ca şi aici: să culeagă ouăle de la găini, să le înroşească, să ambaleze ouă şi iepuraşi

de ciocolată din nou, dar cel mai dureros lucru pe care-l va avea de făcut e să ucidă mieluţii abia născuţi, care lui îi plăceau atât de mult când era acasă la mama lui încât i se spunea Mielul.

Credeţi poate că între Paşte şi Crăciun şi între Crăciun şi Paşte Iisus se odihneşte? Nici vorbă. Atunci lucrează la fabrica de conserve a domnului Postescu, un domn uscat, foarte mândru de el, scorţos, care vorbeşte cu lipici în gură. Şi acest domn Postescu este foarte mulţumit de prestaţia micuţului Iisus: acesta trece în viteză de la linia de producţie a fasolei la borcan la linia de producţie a zacuştelor – cu sau fără ciuperci, cu sau fără vinete –, de la linia de producţie a sărmăluţelor din soia la linia de producţie a dulciurilor care nu sunt de dulce.

Aşa lucrează bietul copil Iisus tot timpul anului trecând de trei ori de la un stăpân la altul, tăind brazi sau miei, îmbuteliind coca-cola sau vin roşu, încărcând gurile nesătule ale unor TIR-uri nesfârşite.

Nimeni nu l-a dat dispărut şi nimeni nu-l caută. Iar Iisus, părăsit şi uitat de toţi şi de toate, priveşte astăzi din casa Moşului unde este sechestrat şi îi vede pe oamenii pentru care s-a născut cum aleargă în stânga şi dreapta, cheltuindu-şi prosteşte banii pe care cu greu i-au strâns cât au fost, ca şi el, sclavii unor stăpâni lacomi şi zgârciţi care le dau câteva zile libere doar pentru a-şi recupera mult din puţinul pe care li-l dăduseră drept simbrie. Şi el care venise ca să-i elibereze prin Adevăr... El care le spusese să nu se teamă, căci cel care ucide trupul nu mai poate face nimic altceva.... El care a dărâmat mesele celor care vindeau şi cumpărau, iar băncile bancherilor le-a sfărâmat zicând: „Voi aţi făcut din Casa Mea peşteră de tâlhari" (Marcu, 11, 17). El care le spusese că nu doar cu pâine se hrăneşte omul. El care le spusese: „Nu vă îngrijiţi pentru viaţa voastră ce veţi mânca, nici pentru trupul vostru cu ce vă veţi îmbrăca. Viaţa este mai mult decât hrană şi trupul decât îmbrăcăminte. (...) Priviţi la crini cum cresc: Nu torc, nici nu ţes. Şi zic vouă că nici Solomon, în toată mărirea lui, nu s-a îmbrăcat ca unul dintre aceştia. (...) Şi voi să nu căutaţi la ce veţi mânca sau la ce veţi bea şi să nu fiţi îngrijoraţi. (...) Căutaţi mai întâi împărăţia Lui (...). Căci unde este comoara voastră, acolo va fi şi inima voastră" (Luca, 12, 23-34).

Iisus priveşte printr-o lacrimă cum cei pentru care a venit l-au uitat şi cum alţii îi transliterează numele în IIU.

Despre incredibila putere a imbecilității

Cuvântul „imbecil” provine din limba latină, de la termenul *imbecillus* care înseamnă „slab, neputincios, neîncrezător în sine”. Veacuri de-a rândul termenul – transmis în multe limbi – şi-a păstrat semnificaţia. Câtă vreme cultura europeană s-a menţinut într-o paradigmă a inteligenţei, imbecilitatea a întreţinut un raport de contradicţie cu valoarea ei fundamentală. Omul inteligent prescria şi proscria, impunea şi supunea, învestea şi repudia. Pe scurt, inteligenţa însemna putere, imbecilitatea – extrema mizerie, maxima slăbiciune, totala impotenţă.

Astăzi însă imbecilitatea capătă o nebănuită forţă. Imbecilul – menţinându-şi atributele fundamentale: incapacitatea de a înţelege argumente raţionale, lipsa reflexivităţii, spontaneitatea prostiei, incultura – se situează pe poziţii de forţă. În zilele noastre nu imbecilul se simte neputincios în faţa omului inteligent, ci tocmai invers, omul inteligent se simte slab în faţa imbecilului (şi, cum spune o străveche zicală, trebuie să cedeze). „Nu înţeleg”, spune imbecilul cu cea mai mare nonşalanţă. „Nu sunt de acord.”, „Asta e părerea mea.” sunt formulele sale preferate pentru a tranşa – în favoarea lui – un dialog. Este adeptul unui relativism *sui-generis* care tolerează orice inepţie şi îngăduie orice nesăbuinţă.

Imbecilul se simte astăzi în largul lui: nu trebuie să facă eforturi să citească, să vorbească sau să scrie corect, în niciun caz să gândească. „Ăsta sunt eu.”, opinia lui trebuie luată ca atare, pentru că, nu-i aşa, orice om are dreptul la opinie, iar imbecilul este şi el om. În această perspectivă argumentele devin inutile, logica e un program rasist de exterminare (pentru că orice om are logica lui), iar cultura, un adăpost pentru frustraţi şi inadaptaţi.

Niciodată imbecilul nu a avut mai multă putere decât are în prezent. Şi de abia se află la începutul ascensiunii. Viitoarea specie umană, aceea care-l va preceda pe *Homo sapiens,* se va numi, neîndoielnic, *Homo imbecillus.*

„Zi mersi!”

Sau despre conștiința vinovată la români

Există un pesimism românesc, un soi de ursuzenie fără leac, o mohorâre structurală, o umoare neagră etnică. Posomoreala, acreala, dezgustul, plictiseala de toate şi de tot, văicăreala se îmbină, se împletesc şi se contopesc cu luarea peste picior, băşcălia, punerea gratuită sub semnul întrebării a orice şi a oricui. Mediul românesc este un mediu acid care dizolvă totul, macerează, face să coclească.

Aici, ipostaza conştiinţei încărcate, vinovate, despre care vorbea Nietzsche este singura formă de conştiinţă pe care părinţii, şcoala, societatea o acceptă, o încurajează să existe şi să se dezvolte. Ei i se adresează, cu ea se lucrează, ea este nucleul în jurul căruia se organizează eul. Cei dintâi paşi ai copilului sunt imediat corectaţi dacă sunt prea siguri, prea cutezători, prea îndrăzneţi. Mersul trebuie să fie şovăitor, precaut, cu paşi adăugaţi. După cum la chinezi idealul de frumuseţe feminină impunea ca picioarele fetiţelor să fie strânse în încălţări cât mai strâmte pentru a le împiedica să se dezvolte normal, la fel se pun şi la noi piedici mersului firesc dintr-o valorizare tradiţională a poticnirii. Într-un caz, rezultatul obţinut era o hidoasă stâlcire a membrelor inferioare care ascunse în pantofiori minusculi atingeau aparent şi contra naturii scopul propus, în celălalt, rezultatul este un înfiorător complex de inferioritate şi o autoculpabilizare maladivă care sunt îmbrăcate în „frumosul” port tradiţional românesc al cuminţeniei, al timidităţii, al „respectului”, al sfioşeniei, al ruşinii.

În acest context frica este, cum altfel, un sentiment pozitiv. Găsim în România o întreagă pedagogie a fricii, iar educarea fricii se întinde de la

cele mai timpurii vârste până la cele mai înaintate. Este o formare continuă, o perfecţionare pe tot parcursul vieţii, cu specializări, direcţii, cursuri, module şi stagii luxuriant ramificate. Competenţa astfel obţinută – niciodată completă – este *frica nedefinită*, frica totală şi indicibilă, frica nespecificată, frica fără obiect, frica permanentă.

În prima jumătate a veacului trecut, Martin Heidegger făcea o distincţie importantă între frică *(Furcht)* şi teamă *(Angst)*. Frica are, spunea filosoful german, tot timpul o direcţie şi un motiv al ei, un obiect, spre deosebire de teamă care e nedefinită şi fără obiect. Atunci când mi-e frică, mi-e frică de ceva anume, de un câine sau de un necunoscut care se apropie în întuneric, dar atunci când mă tem – nu mă tem propriu-zis de nimic sau mai precis mă tem de nimic. Frica este determinată, teama este nedeterminată. Frica este „fizică”, teama este metafizică. Frica este reacţia Vieţii în faţa Morţii, teama este reacţia Fiinţei în faţa Nimicului.

Frica aceasta românească împrumută însă, oricât de paradoxal ar suna, în acelaşi timp din culoarea vie a primejdiei şi din nuanţa insesizabilă a anxietăţii. Fiind învăţat să-mi fie frică de tot şi de toate, sfârşesc în a nu mai şti de ce şi pentru ce mi-e frică. Fiind un Proteu al românilor, îmbrăcând orice formă şi primind orice conţinut, acest tip de frică şterge graniţele dintre moarte şi nimic, dintre viaţă şi fiinţă, dintre definit şi indeterminat.

Înveţi să-ţi fie frică de răceală, de gripă, de boală în general, de moarte, dar în egală măsură şi de lege, de autoritate, de stat. Ţi-e frică să nu-ţi pierzi locul de muncă şi să nu te prade hoţii. Ţi-e frică de şefi, de felul în care eşti privit, de antipatii şi de simpatii, de întâlniri neaşteptate, de cele văzute şi de cele nevăzute. Ţi-e frică de Dumnezeu şi de diavol, de bine şi de rău. Ţi-e frică să nu faci ceva greşit, să nu spui ceva nelalocul lui, să nu scrii vreo prostie. Ţi-e frică de propriile succese, de înavuţire, dar şi de eşecuri şi de sărăcie. Ţi-e frică de concurenţă, dar şi de invidiile celor pe care i-ai putea frustra prin urcarea pe podium. Ţi-e frică de dictatură, dar şi de democraţie, de opresiune ca şi de libertate. Ţi-e frică în cele din urmă de tine însuţi şi de cei apropiaţi. Ţi-e frică de străini şi de rude, de propriii părinţi ca şi de propriii copii. Nu e deloc întâmplător că în limba română nu există nicio diferenţă între „frică” şi „teamă”. Poţi spune la fel de bine că ţi-e frică să nu te muşte acel câine şi că ţi-e teamă că acel câine o să te muşte. Între frica de necunoscut şi teama de necunoscut nu există

de asemenea nicio diferenţă. Nici între frica şi teama de Dumnezeu. Iar termeni precum angoasă sau anxietate au rămas încă neintegraţi în limba naturală, forjaţi cum au fost după alţii proveniţi din alte limbi şi alte sensibilităţi. Motivele fricii sunt ubicue, imprevizibile şi tocmai de aceea frica însăşi rămâne totală şi indeterminată.

Cum ar putea fi altfel când de la primii paşi eşti învăţat că poţi cădea, când primele elanuri sunt învelite şi învăluite în păturile groase ale posomorelii şi indispoziţiei celor din jur, când entuziasmul e privit cu un zâmbet batjocoritor, iar proiectele sunt întâmpinate cu avertismente? Cum ar putea fi altfel în ţara ofului şi vaiului, în ţara în care nimeni nu e în stare să se bucure nici de el însuşi, nici de copiii săi, în ţara în care rictusurile şi grimasele sunt de o varietate extremă, în ţara în care felicitările sunt adresate – atunci când sunt adresate – din vârful buzelor, plescăit, scurt şi cu acreală, iar reproşurile şi invectivele îţi sunt aduse clar şi răspicat, cu toată gura şi sunt repetate până la exces, atunci când nu sunt strigate de crainic în bătaia tobei? Cum să se întâmple altfel în ţara în care părinţii îşi ofensează copiii, îi învinovăţesc continuu, îi descurajează, îi fac să se simtă mici, foarte mici, mai mici decât picioarele chinezoaicelor din trecut, mici în raport cu o înţelepciune absconsă ale cărei singure semne sunt întoarcerea fundului şi sintagma oraculară „nu e bine”? Copilul trebuie să ştie de frică – e o vorbă din popor –, de frică pur şi simplu, nu se ştie de ce şi pentru ce, copilul care ştie de frică este mai bun decât acela care nu ştie de frică. Copilul îndrăzneţ este mai rău decât acela „ruşinos ca o fată mare”. Copilul excepţional moare mai repede decât cel normal. Copilul nu trebuie să facă ce vrea el, copilul trebuie să facă ce i se spune. Toate acestea se întipăresc adânc în mintea şi în sufletul viitorului adult care ştie că oricând poate să greşească şi de aceea nu va face mai nimic, din teama sau frica de a nu greşi. Aşa sunt crescuţi copiii şi nu doar că sunt crescuţi, dar modul de raportare al părinţilor rămâne neschimbat chiar şi atunci când progenitura este ea însăşi progenitoare. Părinţii sunt incapabili să treacă de la statutul de părinţi de copii la părinţi de fii şi fiice.

Rolul părinţilor va fi jucat mai târziu de societate, de instituţiile statului, de autorităţi. Când te prezinţi în faţa unui ghişeu, în faţa unui medic, în faţa unui şef, în faţa unei instanţe, te simţi brusc, inexplicabil şi inevitabil, vinovat. Nu ştii de ce şi pentru ce dar te simţi vinovat când

ceri o adeverință sau când aștepți o diplomă, când aștepți să ți se facă dreptate sau ca un medic să te facă bine. Și cum sentimentul de vinovăție, de neajutorare, de dependență crește odată cu așteptarea pe care ești cu orice ocazie pus să o suporți, efectul este garantat: cu cât ești mai mult pus să aștepți, cu atât infantilizarea își atinge mai mult scopul, cu atât simți că nu meriți ceea ce aștepți, cu atât mai mic te faci.

Un Joseph K. român nu ar încerca nicio clipă să-și dovedească inocența, el s-ar simți din primele ore ale conștiinței de sine vinovat. Să ne mai mirăm că un Cioran s-a simțit întreaga viață un Raskolnikov care nu a comis nicio crimă?

P.S.

De multe ori, aici, în România, am avut sentimentul că exist ilicit, că însăși existența mea este un act de corupție. Am avut tot timpul senzația că despre mine se pot afla lucruri terifiante, că oricând pot fi „dat în gât cu ceva", că secretele unui dosărel pândesc – neștiute doar câtă vreme eu însumi rămân neștiut, „în banca mea" – din umbra unui trecut rușinos. Indiferent de cât de mizerabile au fost condițiile de trai, trebuia să zic „mersi". „Zi mersi!", asta îmi răsuna în urechi oricând voiam să mă plâng de salariu, de spitale, de lipsa de respect a celor din jur, de sărăcie. Zi mersi că ai și cât ai, zi mersi că ai unde lucra (alții nu au), zi mersi că ai beneficiat de tratament medical, zi mersi că trăiești și că ai ce mânca. Altfel spus: zi mersi și pentru atât. De fapt, nu meriți nici asta, ai putea – pe drept cuvânt – primi și mai puțin decât atât, trebuie să fii recunoscător oricât de puțin ți s-ar da și oricât de mizerabil ai trăi. Pentru că nu meriți nimic. Sau dacă meriți ceva, atunci meriți o pedeapsă, o săpuneală, un duș rece, un reproș, o tragere de urechi, un șut în fund. Zi mersi că n-o pățești! Zi mersi că n-o mierlești!

Sentimentul românesc al norocului ca excrement

O observație antropologică

Nu știu cum e în alte țări și culturi, dar la mine în țară norocul este asociat spontan cu excrementele. Momentul bun, șansa, împrejurarea fericită, clipa de grație și mizeria, murdăria, dejecția, defecația sunt aduse împreună în mentalul colectiv românesc. Fecala – în diferitele ei ipostaze – este interpretată ca semn bun, ca aducătoare de noroc și prosperitate, ca o bună prevestire. În pofida repulsiei sănătoase pe care altfel românii o manifestă față de excremente, tradusă în nenumărate expresii cu intenție ofensatoare, acestea își dezvăluie în relație cu norocul o conotație pozitivă.

Iată câteva sintagme în care norocul și excrementul au format din timpuri imemoriale o indestructibilă uniune. Nu e român care să nu le fi auzit. Creștem și ne formăm avându-le în minte, întru această stranie alăturare dintre bunăstare și rahat.

1. *A mâncat căcat când era mic*. Este sintagma care explică dintr-o răsuflare performanțele neobișnuite – financiare, profesionale, familiale – ale unei persoane de succes. Echivalează cu „a avea noroc cu carul", „a fi plin de noroc" sau, ca să rămânem în același registru, „a avea noroc căcălău". Întreaga personalitate a omului de succes este redusă la un episod de scatofagie infantilă. Ca orice prejudecată, și aceasta rămâne obscură, nechestionată, axiomatică. Nu se știe de ce consumarea fecalelor de către copil determină norocul

viitorului adult. Compensaţia obţinută este însă maximă: persoana care ne-ar putea pune în inferioritate este ridiculizată şi compromisă, iar noi rămânem cu un zâmbet condescendent pe buze (e drept că noi nu avem atâta noroc, dar cel puţin nu am mâncat rahat). Două reducţii sunt prezente în această sintagmă: una ce reduce calităţile deosebite, performanţele, excelenţa unei persoane la o chestiune de noroc; cea de-a doua care explică norocul însuşi prin acte mizerabile, dezgustătoare, scabroase, subumane. Oricine e mai presus de noi sigur a făcut ceva necurat.

2. *Ai călcat într-un căcat, deci vei avea noroc*. În consecinţă, trebuie să tragi un loz în plic, să joci la loterie sau pur şi simplu să te simţi bine, întrucât în mod cert vei avea parte de o schimbare favorabilă ţie. Ce anume leagă această întâmplare extrem de neplăcută, dar în cele din urmă nu foarte gravă, de o bună prevestire este o întrebare. Oricum, această zicală presupune proasta relaţie pe care dintotdeauna românii au avut-o cu veceurile sau cu digestia. Până nu de mult întâlneai aproape la fiecare colţ de stradă câte un ditamai produsul de metabolism uman, ca să nu mai vorbim de urmele – mai mult sau mai puţin evaporate – ale pişălăului de pe garduri, ziduri sau stâlpi. Dacă în privinţa continenţei românilor putem spune că lucrurile s-au mai aranjat în ultima vreme, întâlneşti încă pretutindeni fecale canine – pe străzi, în parcuri, pe trotuare – astfel că norocul pândeşte de peste tot.

3. *S-a găinăţat o pasăre pe tine, e de bun augur*. Să fie oare o moştenire adaptată provenită din practica strămoşilor romani de a ghici viitorul în măruntaiele aviare? Lipsiţi de mijloace, augurii locali se vor fi limitat poate la cele mai simple auspicii posibile. E demnă de laudă inventivitatea care îndepărtează cu un singur gest efortul pe care-l presupune observarea atentă a zborului păsărilor, a cântecului acestora, autopsierea lor, o întreagă hermeneutică, pentru a obţine maximum de randament cu minimum de efort. Nu e nevoie de vreun preot sau de vreun ritual anume, nu e nevoie de un cod complicat de interpretare, şi totuşi toate elementele divinaţiei originare sunt prezente: hazardul (intersectarea într-un singur punct a traiectoriei

omului şi a traiectoriei păsării), observatorul ad-hoc, măruntaiele păsării (reprezentate prin conţinutul lor ejectat pe umărul sau pe capul sorocitului), examinarea, rezultatul divinaţiei (amploarea norocului fiind în relaţie cu dimensiunile produsului de excreţie).

Probabil că sunt şi alte expresii care susţin teza asocierii dintre noroc şi excremente în mentalitatea românească. Oricum, acestea nu par decât să confirme şi să traducă un profund sentiment românesc de repulsie faţă de soarta bună, faţă de plăcere, faţă de succes, faţă de bogăţie, faţă de cei ce au reuşit în viaţă. Oriunde întâlnim un om de succes putem bănui că are lipite încă urmele de căcat pe tălpi, că a ingerat fecale în copilărie sau că are capul plin de găinaţ.

Cuprins

Contravaloarea timbrului literar se depune în contul A.S.P.R.O.
din România, nr. R086 RNCB 0072 0497 0704 0001,
deschis la BCR, Sucursala Dr. Felix, Sector 1, Bucureşti

COMENZI – CARTEA PRIN POŞTĂ

EDITURA PARALELA 45
Piteşti, jud. Argeş, cod 110174, str. Fraţii Goleşti 130
Tel./fax: 0248 214 533; 0248 631 439; 0248 631 492
Tel.: 0753 040 444;
0721 247 918.
E-mail: **comenzi@edituraparalela45.ro**
sau accesaţi **www.edituraparalela45.ro**

Tiparul executat la
Tipografia Editurii Paralela 45